ایضاح الحسامی

اردو ترجمہ

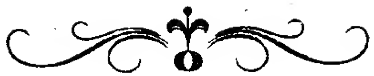
حسامی

شارح

مولانا محمد جمال بلند شہری مدظلہ

مکتبہ رحمانیہ

اقرأ سنٹر غزنی سٹریٹ اردو بازار لاہور
فون: 042-37224228-37355743



ایضاح الحسامی

اُردو ترجمہ

حسامی



ایضاح الحسامی

اردو ترجمہ

حسامی

شارح

مولانا محمد جمال بلند شہری مدظلہ



مکتبہ رحمانیہ

اقرأ سنٹر غزنی سٹریٹ اُردو بازار لاہور

فون: 042-37224228-37355743





مکتبہ رحمانیہ

نام کتاب:------------- ایضاح الحسامی اردو ترجمہ حسامی

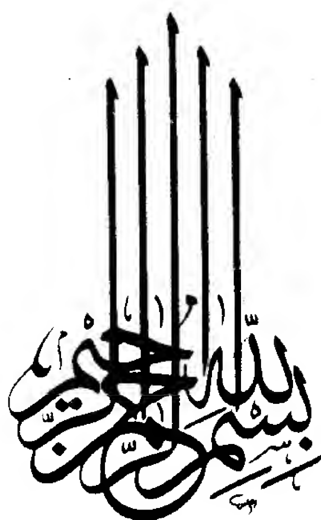
شارح:------------- مولانا محمد جمال بلند شہری مدظلہ

ناشر:------------- مکتبہ رحمانیہ

مطبع:------------- لٹل سٹار پرنٹرز لاہور

ضروری وضاحت

ایک مسلمان جان بوجھ کر قرآن مجید، احادیث رسول ﷺ اور دیگر دینی کتابوں میں غلطی کرنے کا تصور بھی نہیں کرسکتا بھول کر ہونے والی غلطیوں کی تصحیح واصلاح کے لیے بھی ہمارے ادارہ میں مستقل شعبہ قائم ہے اور کسی بھی کتاب کی طباعت کے دوران اغلاط کی تصحیح پر سب سے زیادہ توجہ اور عرق ریزی کی جاتی ہے۔ تاہم چونکہ یہ سب کام انسانوں کے ہاتھوں ہوتا ہے اس لیے پھر بھی غلطی کے رہ جانے کا امکان ہے۔ لہٰذا قارئین کرام سے گزارش ہے کہ اگر ایسی کوئی غلطی نظر آئے تو ادارہ کو مطلع فرمادیں تاکہ آئندہ ایڈیشن میں اس کی اصلاح ہوسکے نیکی کے اس کام میں آپ کا تعاون صدقہ جاریہ ہوگا۔ (ادارہ)


بسم الله الرحمن الرحيم

درود ابراہیمی

اَللّٰهُمَّ صَلِّ عَلٰى مُحَمَّدٍ وَّعَلٰىٓ اٰلِ
مُحَمَّدٍ كَمَا صَلَّيْتَ عَلٰىٓ اِبْرَاهِيْمَ وَعَلٰىٓ
اٰلِ اِبْرَاهِيْمَ اِنَّكَ حَمِيْدٌ مَّجِيْدٌ
اَللّٰهُمَّ بَارِكْ عَلٰى مُحَمَّدٍ وَّعَلٰىٓ اٰلِ
مُحَمَّدٍ كَمَا بَارَكْتَ عَلٰىٓ اِبْرَاهِيْمَ وَعَلٰىٓ
اٰلِ اِبْرَاهِيْمَ اِنَّكَ حَمِيْدٌ مَّجِيْدٌ

تعارف صاحب حسامی

نام ونسب اور سکونت:

محمد نام، ابوعبداللہ کنیت، حسام الدین لقب، والد کا نام محمد اور دادا کا نام عمر ہے۔ اگر چہ ان کی شہرت ''حسام الدین'' کے لقب سے ہے تاہم انہیں ''ابن ابی المناقب'' کے نام سے بھی پکارا جاتا ہے۔ اخسیکث (بفتح الف وسکون خاء وکسر سین) کی طرف منسوب ہیں جو فرغانہ کا ایک شہر ہے اور نہر شاس کے کنارے واقع ہے۔ جس کے متعلق صاحب انساب نے لکھا ہے ''کانت من انزه بلادها واحسنها''

شیخ کامل، امام فاضل عالم فروع واصول، ماہر جدل وخلاف تھے محمد بن عمر نوجاباذی محمد بن محمد بخاری فخر الدین محمد بن احمد بن الیاس مایمرغی وغیرہ نے آپ سے فقہ کی تعلیم حاصل کی ہے۔

تصانیف:

آپ کی کتاب منتخب حسامی اصول فقہ کی بہترین ومعتبر اور مقبول ومتداول کتاب ہے اس کے علاوہ حجۃ الاسلام امام غزالی کی منخول کی تردید میں جو امام اعظم کی تشنیع پر مشتمل ہے آپ نے ایک نفیس رسالہ چھ فصول میں لکھا ہے جس میں امام غزالی کا ایک ایک قول لے کر مدلل تردید کی ہے اور امام صاحب کے مناقب جلیلہ بھی ذکر کیے ہیں۔

شروح حسامی:

اکابر علماء و محققین فضلاء نے ان کی شروح لکھی ہیں جن میں امیر کاتب عمید بن امیر عمر و بن عمیر غازی کی تبیین جو موصوف نے ۷۱۶ھ میں سفر حج کے موقعہ پر لکھی تھی اور عبدالعزیز بخاری کی تحقیق زیادہ مشہور ہیں۔

وفات:

آپ نے بروز دوشنبہ ۲۲ یا ۲۳ ذیقعدہ ۶۴۴ھ بمطابق ۱۲۴۷ء میں وفات پائی اور قاضی خاں کے قریب مقبرہ القضاہ میں مدفون ہوئے۔

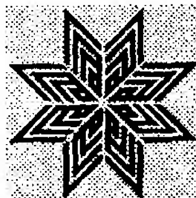
فہرست حواشی وشروح کتاب منتخب حسامی

نمبر شمار	شرح	مصنف	سن وفات
(۱)	الوافی شرح منتخب	شیخ حسام الدین حسین بن علی صغناقی	بعد ۷۱۱ھ
(۲)	التحقیق =	شیخ عبدالعزیز بن احمد بخاری	۷۳۰ھ

(۳)	التبیین =	شیخ قوام این امیر کاتب بن امیر عمر واتقانی حنفی	۷۵۸ھ
(۴)	شرح منتخب (مختصر)	امام حافظ الدین عبداللہ بن احمد نسفی	۷۱۰ھ
(۵)	= (مطول)	==	=
(۶)	تعلیق بر منتخب	شیخ احمد بن عثمان ترکمانی	۷۴۴ھ
(۷)	حاشیہ حسامی	مولانا معین الدین عمرانی دہلوی	
(۸)	تعلیم العامی فی تشریح الحسامی	مولانا برکت اللہ بن محمد احمد اللہ بن محمد نعمت اللہ لکھنوی	
(۹)	النامی شرح حسامی	شیخ ابومحمد عبدالحق بن محمد امیر بن خواجہ شمس الدین دہلوی	
(۱۰)	التعلیق الحامی علی الحسامی	مولانا فیض الحسن بن مولانا فخر الحسن گنگوہی	



عنوانات



مقدمہ

علومِ شرعیہ میں اصول فقہ کی اہمیت

علوم شرعیہ میں فقہ اور اصول کی اہمیت کسی صاحب علم پر پوشیدہ نہیں ہے علم فقہ کے ذریعہ حلال وحرام، جائز وناجائز، صواب وناصواب کا علم حاصل ہوتا ہے جن کو مسائل شرعیہ سے تعبیر کیا جاتا ہے اور یہ مسائل شرعیہ جن اصول وضوابط کے تحت قرآن وسنت سے مستنبط کئے جاتے ہیں اس علم کو اصول فقہ کہا جاتا ہے، تمام مسائل واحکام کا سرچشمہ قرآن کریم اور احادیث مبارکہ ہیں، کوئی مسئلہ اور کوئی حکم شرعی ان دونوں مبارک چشموں کے دائرہ سے باہر نہیں ہوسکتا لیکن ان سے مسائل کے استخراج واستنباط کیلئے ایسے اصول وضوابط کی ضرورت تھی کہ جن کے تحت کسی بھی چیز کا شرعی حکم معلوم کیا جانا ممکن ہو اور کوئی بھی جدید سے جدید واقعہ شریعت کے دائرہ سے باہر نہ ہونے پائے اور اس کا شرعی حکم قرآن وسنت کی روشنی میں بآسانی معلوم ہوسکے۔

علماء متقدمین نے اس موضوع پر پوری جانفشانی اور قدرت کی جانب سے عطا کردہ صلاحیتوں کے ساتھ بھرپور کام کیا اور فن اصول فقہ کو ایک منضبط اور مرتب علم کی صورت میں مدون کیا آج بلا شبہ اور بلا تکلف یہ بات کہی جاسکتی ہے کہ دین اسلام اپنے دامن میں ایسے اصول وضوابط کا بیش بہا سرمایہ محفوظ رکھے ہوئے ہے کہ جنکی روشنی میں قیامت تک پیش آنیوالے وقائع اور حوادث کا شرعی حکم معلوم کیا جاسکتا ہے۔

منتخب الحسامی اصول فقہ کی کتاب ہے کسی بھی فن کو شروع کرنے سے پہلے سات چیزوں سے واقف ہونا ضروری ہوتا ہے تاکہ علیٰ وجہ البصیرت ابتداء ہوسکے (۱) فن کی تعریف (۲) فن کی غرض وغایت (۳) فن کا موضوع (۴) فن کا حکم (۵) فن کا مرتبہ (۶) اس فن کی تدوین (۷) صاحب کتاب کے حالات۔

تعریف کا جاننا اسلئے ضروری ہے تاکہ مجہول مطلق کی طلب لازم نہ آئے، غرض وغایت کا جاننا اسلئے ضروری ہے تاکہ عبث اور بیکار چیز کی طلب کا اعتراض وارد نہ ہو، موضوع کی معرفت اسلئے ضروری ہے کہ ایک فن کے مسائل کو دوسرے فن کے مسائل سے ممتاز کیا جاسکے حکم کا جاننا اسلئے ضروری ہے تاکہ اس فن کے مرتبہ کی شرعی حیثیت معلوم ہوسکے یعنی یہ معلوم ہوسکے کہ اس فن کا سیکھنا فرض ہے یا واجب یا مستحب یا مباح یا حرام وغیرہ، مرتبہ کا جاننا اسلئے ضروری ہے تاکہ اس فن کے پڑھنے والوں کے دلوں میں اس فن کی اہمیت قائم ہو تدوین کی معرفت اسلئے ضروری ہے تاکہ مدون کا علم ہوجائے اور فن کی تاریخی حیثیت ذہن نشین ہوجائے، اور صاحب کتاب کے حالات جاننا اسلئے ضروری ہیں کہ مصنف کے مقام ومرتبہ اور اس کی تصنیف کی حیثیت کا اندازہ لگایا جاسکے اسلئے کہ جس درجہ کا متکلم ہوتا ہے اسی درجہ کا اس کا کلام ہوتا ہے چنانچہ مقولہ مشہور ہے "کلام الملوك ملوك الكلام"

تعریف: مایبین به حقیقة الشئی کو کہتے ہیں، **غرض**: مایصدر العمل عن الفاعل لاجله کو کہتے ہیں،
موضوع: مایبحث فیه عن عوارضه الذاتیة کا نام ہے۔

اصول فقہ کی دو تعریفیں ہیں (۱) حد اضافی (۲) حد لقبی، دونوں کی تشریح زیر نظر کتاب کے شروع میں ملاحظہ فرمالی جائے۔

اصول فقہ کے موضوع میں تین اقوال ہیں (۱) فقط دلائل (۲) فقط احکام (۳) دلائل واحکام کا مجموعہ تیسرا قول پسندیدہ ہے اس قول پر حیثیت کے فرق کی وجہ سے تعدد موضوع کا اعتراض وارد نہیں ہوسکتا۔

حکم: چوتھی چیز اصول فقہ کا حکم ہے، اصول فقہ چونکہ اصول دین سے ہے اسلئے اس کا حاصل کرنا فرض علی الکفایہ ہوگا۔

مرتبہ: پانچویں چیز علم کا رتبہ ہے، اس سلسلہ میں یہ بات ذہن نشین رہے کہ جس علم کا مرتبہ دریافت کرنا ہو اس کا موضوع دیکھ لیا جائے

جس رتبہ کا موضوع ہوگا اسی رتبہ کا وہ علم ہوگا، اس ضابطہ کی روشنی میں معلوم ہوا کہ اصول فقہ کا موضوع کتاب اللہ، سنت رسول، اجماع، قیاس نیز احکام ہیں یہ سب چیزیں دینی اعتبار سے بلند مرتبہ ہیں۔

تدوین: چھٹی چیز اس علم کی تدوین ہے فقہائے مجتہدین نے اپنے اپنے اجتہاد کے مطابق مسائل کا استنباط کیا ہے اور اجتہادی مسائل استنباط کا بغیر اصول و ضوابط کے ناممکن ہے صحابہ کرام جلاء قلبی اور فیض صحبت نبوی کے باعث اس فن سے مستغنی تھے، نیز عہد صحابہ میں جہاں دیگر علوم کی تدوین نہیں ہوئی تھی وہیں اصول فقہ کی تدوین نے بھی صنعت کی صورت اختیار نہیں کی تھی، عہد صحابہ کے بعد جب علم نے صنعت کی صورت اختیار کی تو اس فن کی تدوین بھی صنعت کے پیرایہ میں کی گئی۔ امام ابو حنیفہ جو کہ علم فقہ کے مدون اول ہیں تدوین فقہ کے وقت یقیناً آپ نے اصول فقہ کی بنیاد رکھی ہوگی چنانچہ انکے تلامذہ میں سے امام ابو یوسف اور امام محمد نے اصول فقہ میں کتابیں لکھی تھیں مگر اس وقت ان کے بارے میں صحیح نشاندہی کرنا بہت مشکل ہے، اصول فقہ میں پہلی تصنیف امام شافعی متوفی ۲۰۳ھ کا وہ رسالہ ہے کہ جس میں آپ نے اوامر اور نواہی، بیان و خبر، نسخ وغیرہ کے متعلق چند مباحث لکھے تھے، یہ کتاب دراصل آپ کی کتاب الام کا مقدمہ ہے جو کہ اصول فقہ میں سنگ بنیاد سمجھا جاتا ہے، دوسری صدی کے آخر اور تیسری صدی کے شروع میں شیخ ابو منصور محمد بن محمد ماتریدی متوفی ۲۳۲ھ نے اصول فقہ میں دو کتابیں نہایت عمدہ تصنیف کیں ایک کتاب الجدل اور دوسری ماخذ شرع، چوتھی صدی ہجری میں شیخ احمد بن حسین معروف بابن برہان فارسی متوفی ۳۵۰ھ نے "کتاب الذخیرہ" اور ابو بکر جصاص احمد بن علی حنفی متوفی ۳۷۰ھ نے "کتاب الاصول" تصنیف کی پانچویں صدی میں اس فن پر علماء نے بہت کام کیا اور دس کتابیں نہایت عمدہ وجود میں آئیں ان میں ایک کتاب "الانوار" قاضی ابو زید عبد اللہ بن عمر حنفی ۴۳۰ھ کی اصول بزدوی عظیم الشان کتاب ہے مؤلف نے خوارزم میں محبوسی کی حالت میں کتاب املاء کرائی تھی رہائی کے بعد فرغانہ میں مکمل فرمائی۔

چھٹی صدی کی تصانیف میں "الاصول" شیخ ابو بکر محمد بن حسین ارسانیدی معروف بقاضی القضاۃ حنفی متوفی ۵۱۲ھ کی عمدہ تصنیف ہے۔ ساتویں صدی کی تصانیف میں "احکام الاحکام" شیخ ابو الحسن علی بن ابو علی معروف بسیف الدین آمدی متوفی ۶۳۱ھ کی تصنیف ہے، ساتویں صدی ہجری ہی کی تصنیف منتخب الحسامی ہے۔

صاحب منتخب الحسامی کا نام محمد بن محمد بن عمر، کنیت ابو عبد اللہ، لقب حسام الدین اخسیکثی ہیں جو کہ اخسیکث فرغانہ کا ایک مشہور اور خوبصورت شہر تھا جس کے متعلق صاحب انساب نے لکھا ہے "كانت من انزه بلادها واحسنها" منتخب الحسامی آپ کی بہترین اور عمدہ کتاب ہے، اس کے علاوہ امام غزالی کی "منخول" کی تردید میں جو کہ امام اعظم کی تشنیع پر مشتمل ہے آپ نے ایک عمدہ رسالہ چھ فصلوں پر مشتمل لکھا ہے جس میں امام غزالی کے ایک ایک قول کو لیکر مدلل رد کیا ہے اور امام صاحب کے مناقب جلیلہ بھی ذکر کئے ہیں۔

ایضاح الحسامی اور اسکی خصوصیات

(۱) زیر نظر کتاب میں حسامی کی تسہیل و تشریح کرتے وقت اس بات کی کوشش کی گئی ہے کہ زیر بحث مسائل کو ایک مسلسل مضمون کی شکل میں لکھنے کی بجائے متن کے ہر جزء کی الگ الگ تشریح کیجائے تاکہ پڑھنے والے کو یہ معلوم ہو سکے کہ یہ کس عبارت کی تشریح ہے۔

(۲) ایسے مباحث سے حتی الامکان گریز کیا گیا ہے کہ جن کا قریبی تعلق نہیں ہے اور جس بحث کو تعلق بعید ہونے کے باوجود اہم اور مفید سمجھا گیا ہے اس کو حاشیہ پر فائدہ کے عنوان سے ذکر کیا گیا ہے تاکہ ذہین طلبہ اس سے استفادہ کر سکیں۔

(۳) موقعہ بموقعہ جہاں ضروری سمجھا گیا ہے اقسام کے توضیحی نقشے بھی دیدیئے گئے ہیں تاکہ ایک ہی نظر میں پوری بحث کا خلاصہ ذہن نشین ہو جائے۔

(۴) ہر جلد کے آخر میں متوقع اور ممکنہ سوالات دیدیئے گئے ہیں اور ان کے جوابات کی مع صفحہ نشاندہی کر دی گئی ہے تاکہ امتحان کی تیاری کے لئے سہولت ہو۔

حضرت مولانا ریاست علی صاحب مدظلہ العالی

استاذ حدیث دار العلوم دیوبند

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ وَالصَّلٰوۃُ وَالسَّلَامُ عَلٰی رَسُوْلِہٖ مُحَمَّدٍ وَّعَلٰی اٰلِہٖ وَصَحْبِہٖ اَجْمَعِیْنَ

اَمَّا بَعْدُ: رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا تھا:

ترکت فیکم امرین لن تضلوا ماتمسکتم بھما، کتاب اللہ وسنة رسولہ (رواہ فی الموطا مرسلاً)

میں تمہارے درمیان دو چیزیں چھوڑ کر جارہا ہوں جب تک تم ان دونوں کو مضبوطی سے سنبھالے رہو گے ہرگز گمراہی میں مبتلا نہ ہوگے، ایک کتاب اللہ اور دوسرے سنت رسول ﷺ۔

اسی کے ساتھ آپ نے یہ بھی ارشاد فرمایا تھا کہ کتاب وسنت کی تصریحات میں کوئی حکم نہ ملے تو امت کے فقہاء وعابدین کو جمع کر کے مشورہ کیا جائے۔ حضرت علیؓ سے روایت ہے۔

عن علی قال قلت یا رسول اللہ ان نزل بنا امر لیس فیہ بیان امر ولانھی فما تامرنی، قال شاوروا الفقھاء والعابدین ولاتمضوا فیہ رای خاصة (رواہ الطبرانی فی الاوسط ورجالہ رجال صحیح)

حضرت علی سے روایت ہے کہ میں نے عرض کیا یارسول اللہ! اگر ہمارے سامنے ایسا معاملہ آتا ہے جس میں امر اور نہی کی وضاحت نہ ہو آپ ہمیں کیا حکم دیتے ہیں، فرمایا کہ اس معاملہ میں فقہاء اور عابدین سے مشورہ کرو اور انفرادی رائے کو نافذ نہ کرو۔

چنانچہ الحمدللہ، امت مسلمہ روز اول ہی سے ان دونوں بنیادوں کو مضبوطی کے ساتھ تھامے ہوئے ہے اور خدا کا شکر ہے کہ ان کی برکت سے امت مسلمہ کا سواد اعظم گمراہی سے محفوظ ہے، خلافت راشدہ کے بالکل ابتداء میں یعنی حضرت ابو بکر صدیقؓ کے عہد میں جب اس طرح کا کوئی مسئلہ پیش آتا تو پہلے حضرت ابو بکر، صحابہ کرام سے ملتے اور کتاب وسنت کی تصریحات میں کوئی حکم مل جاتا تو اس کو نافذ فرمادیتے، اور اگر تصریحات میں حکم نہ ملتا تو فقہاء صحابہ کو جمع کرتے اور ان کے مشورہ سے جو بات طے ہوتی اس کو قبول کر لیتے۔

پھر خلافت راشدہ اور بعد کے زمانوں میں فتوحات کی کثرت ہوئی، نئے نئے ممالک اور نئی نئی قومیں اسلام کے دائرہ میں داخل ہوئیں اور ایسے نئے مسائل پیش آئے جن کا حکم کتاب وسنت کی تصریحات میں نہیں تھا تو قرون اولیٰ کے مجتہدین کرام نے کتاب وسنت کے چراغ ضیابار کی روشنی میں رسول پاک ﷺ کی ہدایت کے مطابق اجتہاد کا کام کیا اور اس طرح ایک طویل زمانہ تک علوم کا ذخیرہ جمع ہوتا رہا۔

دو صدیوں کے بعد وہ وقت آیا جس میں ائمہ کرام کے اصول استنباط کو مدون کرنے کی ضرورت پیش آئی تو امت کے عبقری دماغوں نے شب و روز یا ماہ و سال کی محنت سے نہیں، صدیوں محنت کر کے وہ فن مرتب کر دیا جسے اہل علم اصول فقہ کے نام سے یاد کرتے ہیں، اصول فقہ مجتہدین کرام کے طریق استنباط سے بحث کرنے والے اس فن کا نام ہے جس کے حسن کو نکھارنے اور جس کی صحت کو یقینی بنانے کے لئے امت کے قابل صد افتخار عالی دماغ انسانوں نے صدیوں محنت کی ہے اور بالآخر اس فن کو اوج کمال تک پہنچا کر اتنا کامل و مکمل کر دیا ہے کہ اب اس پر اضافہ کی ضرورت نہیں۔

نیز یہ کہ اس ترقی پذیر دنیا میں جب تک نئے مسائل وجود میں آتے رہیں گے اس وقت تک اس فن کی ضرورت سے انکار نہیں کیا جاسکتا بلکہ یہ کہنا زیادہ مناسب ہے ماضی سے کہیں زیادہ مستقبل کیلئے اس فن کی شدید ضرورت ہے۔

اسی لئے جب مدارس عربیہ کا نصاب تعلیم مرتب کیا گیا تو مدارس عربیہ کے مقصد تاسیس کے پیش نظر اس فن کی ایک سے زائد کتابوں کو شامل نصاب کیا گیا، ان مدارس کا مقصد تاسیس ایسے علماء ربانی کو پیدا کرنا ہے جو ہر میدان میں مسلمانوں کی مذہبی ضروریات کی تکمیل کر سکیں، استنباط احکام چونکہ ہر دور کی ضرورت ہے اسلئے نصاب تعلیم میں اس فن پر پوری توجہ کا صرف کرنا ضروری تھا اسی لئے نصاب میں ایسی کتابوں کو لیا گیا ہے جو اس فن کے اوج کمال پر پہنچنے کے بعد تصنیف کی گئی ہیں۔

شیخ حسام الدین حنفی (المتوفی ۶۴۴ھ) کی کتاب الحسامی ساتویں صدی ہجری کی تصنیف ہے اس میں حضرت مصنفؒ نے یہ کمال کیا ہے کہ نہایت مختصر عبارت میں فن کی تمام لفظی اور معنوی بحثوں کو سمیٹ لیا ہے، اختصار نویسی اس دور کی خصوصیت بھی ہے۔

اختصار کے سبب کتاب کی شرح و توضیح کی ضرورت ہوتی ہے چنانچہ اس کتاب کی ہر علمی زبان میں متعدد شروح لکھی گئی ہیں لیکن علمی کاموں کو کسی بھی مرحلہ پر اختتام پذیر نہیں کہا جا سکتا، معنویات کی دنیا میں یہ وہ رگ تاک ہے جس سے ہمیشہ بادۂ ناخوردہ کشید کیا جاتا ہے۔

گماں مبر کہ بہ پایاں رسید کار مغاں
ہزار بادۂ ناخوردہ در رگ تاک است

چنانچہ دارالعلوم دیوبند کے موقر استاد صدیق محترم جناب مولانا محمد جمال صاحب بلند شہری زید مجدہم سے حسامی کا درس متعلق ہوا، اور فطری ذہانت کے ساتھ کئی سال تک کتاب کے زیر درس رہنے کے بعد خدا نے موصوف کو فن کے ساتھ مشکلات کتاب کے حل کرنے میں خصوصی ملکہ عطا فرما دیا تو احباب نے ان سے کتاب کی شرح لکھنے کی فرمائش کی، فرمائش کرنے والوں میں راقم الحروف بھی شامل ہے۔

خدا کا فضل و کرم ہے کہ اس طرح حسامی کی ایک کامیاب شرح وجود میں آگئی جو ایضاح الحسامی کے نام سے زیور طبع سے آراستہ ہو رہی ہے، دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ کتاب مندرجہ ذیل خصوصیات کی حامل ہے۔

۱ طلبہ کی ضرورت کے پیش نظر عبارت کے حل پر زور دیا گیا ہے۔
۲ عبارت کے حل کے ساتھ کوشش کی گئی ہے کہ طلبہ میں فنی ذوق پیدا ہو تاکہ وہ فن کے بنیادی مقصد کے مطابق اسلام کی خدمت کر سکیں۔
۳ اس کے لئے موصوف نے متن کے اجزاء کا تجزیہ کر کے پہلے ہر ہر جز کو الگ الگ واضح کیا ہے پھر زیر بحث مسئلہ کی پوری وضاحت کے لئے ایک مسلسل مضمون تحریر فرمایا ہے۔
۴ طلبہ کے فائدے کیلئے موضوع سے دور کا تعلق رکھنے والے مسائل کو شرح کے بجائے حاشیہ پر دیا ہے۔
۵ مبسوط مسائل کو ذہن نشین کرنے کیلئے توضیحی نقشے مرتب کر دیئے ہیں۔
۶ بعض مقامات پر تسہیل کی غرض سے مسائل کو سوال و جواب کی صورت میں حل کیا گیا ہے۔
۷ ہر جلد کے آخر میں ممکنہ سوالات مرتب کر کے شریک اشاعت کئے گئے ہیں تاکہ یاد کرنے میں سہولت ہو۔

دعاء ہے کہ پروردگار عالم مصنف محترم زید مجدہم کی اس علمی کاوش کو علمی دنیا میں قبول عام عطا فرمائے اور اپنی بارگاہ میں حسن قبول کی دولت سے نوازے اور مزید علمی خدمات کی توفیق ارزانی کرے، آمین

ریاست بجنوری غفرلہ
خادم تدریس دارالعلوم دیوبند
۷ر محرم ۱۴۱۶ھ

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

اَمَّا بَعْدَ حَمْدِ اللّٰهِ عَلٰی نَوَالِهٖ وَالصَّلٰوةِ عَلٰی رَسُوْلِهٖ مُحَمَّدٍ وَّاٰلِهٖ

ترجمہ اللہ تعالیٰ کی نعمتوں پر حمد اور اس کے رسول محمد صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کی آل پر (نزول رحمت) کی طلب کے بعد

تشریح مصنف علیہ الرحمہ نے قرآن کی اتباع نیز عمل بر حدیث اور اسلاف و اخلاف کے طریقہ کی اقتدار کرتے ہوئے اپنی کتاب کو تسمیہ اور تحمید سے شروع فرمایا ہے۔ اس شبہ کا جواب کہ ابتداء یا تو تسمیہ سے ہوگی یا تحمید سے، دونوں سے ممکن نہیں ہے حالانکہ حدیث شریف میں دونوں سے ابتداء کا ذکر ہے، یہ ہے کہ ابتداء کی تین قسمیں ہیں (۱) حقیقی (۲) اضافی (۳) عرفی۔ ابتداء حقیقی: کسی چیز کو سب سے پہلے ذکر کرنا، ابتداء اضافی: کسی شے کو کسی سے پہلے ذکر کرنا خواہ اس سے پہلے بھی کوئی شے مذکور ہو، ابتداء عرفی: جو مقصد سے پہلے ہو خواہ غیر مقصد کے بعد ہی کیوں نہ ہو، پس ابتداء بالتسمیہ ابتداء حقیقی پر محمول ہے اور ابتداء بالتحمید ابتداء اضافی پر یا دونوں ابتداء عرفی پر محمول ہیں اسلئے کہ تسمیہ اور تحمید دونوں مقصد پر مقدم ہیں۔

بسم اللہ کی با متبرکاً یا متیمناً اسم فاعل مقدر کے متعلق ہے اور تبرکاً ابتدائی مقدر کی ضمیر مستتر سے حال ہے تقدیر عبارت یہ ہوگی۔ ابتدائی التصنیف متبرکاً بسم اللہ الرحمٰن الرحیم۔

اَللّٰہ، باری تعالیٰ کا اسم علم ہے، مختار مذہب یہ ہے کہ اللہ علم مشتق نہیں ہے اور یہی قول خلیل نحوی، سیبویہ اور جمہور کا ہے، اس لئے کہ اگر علم مشتق ہو تو اس کے معنے کلی ہوں گے تو اس صورت میں کلمہ لَآ اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہُ مفید توحید نہ ہوگا اور جو حضرات اللہ کو مشتق مانتے ہیں ان کے نزدیک مشتق منہ میں اختلاف ہے بعض حضرات اَلَہَ یَاْلَہُ (ف) اُلُوْهَةً وَاِلَاهَةً وَاُلُوْهِيَّةً سے مشتق مانتے ہیں اس کے معنی ہیں بندگی کرنا، ابن عباس رضؓ کی قرأۃ بھی یہی ہے۔ اور بعض حضرات (س) اَلِہَ یَاْلَہُ اَلَھًا بمعنی متحیر ہونا سے مشتق مانتے ہیں اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کی حقیقت کو معلوم کرنے سے عقول حیران ہیں اور بعض حضرات لَاهَ يَلُوْهُ لَوْهًا (ن) بمعنے پوشیدہ ہونا سے مشتق مانتے ہیں یعنی اللہ تعالیٰ ادراک ابصار سے پوشیدہ ہے۔

اِلٰہٌ بروزن فِعَالٌ مَاْلُوْهٌ بمعنے معبود ہے، قاضی بیضاوی کے نزدیک یہ اسم وصفی ہے جس پر علمیت غالب آگئی ہے، بعض حضرات کے نزدیک علم وصفی ہے جو کہ قائم مقام علم ذاتی کے ہے خلیل نحوی اور ابن کیسان وغیرہما سے ایسا ہی منقول ہے، یہی وجہ ہے کہ حمد کی نسبت اللہ کی طرف درست ہے اسلئے کہ جب لفظ علم ذاتی کے قائم مقام ہے تو جمیع صفات کمالیہ کا جامع ہوگا لہٰذا حمد کی اللہ کی جانب اضافت اس کے تمام اسماء اور صفات کی جانب اضافت ہوگی، اس امر کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ ایمان کو اسی اسم کے ساتھ خاص کیا گیا ہے جیساکہ آپ

نے فرمایا ہے۔ اُمِرتُ اَنْ اُقَاتِلَ (النَّاسَ) حَتّٰی یَقُوْلُوْا لَا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ، حالانکہ خدا کی جمیع صفات پرایمان لانا ضروری ہے لیکن چوں کہ یہ لفظ علم ذاتی کے قائم مقام ہے اسلئے اپنی تمام صفات کمالیہ کا جامع ہوگا اور اللہ پرایمان لانا گویا کہ اس کی تمام صفات پرایمان لانا ہوگا۔

رَحْمٰنِ الرَّحِیْمِ، نَدْمَانٌ اور نَدِیْمٌ کے وزن پر مبالغہ کے صیغے ہیں، رحمٰن کو رحیم پر اسلئے مقدم کیا ہے کہ رحمٰن اللہ کے ساتھ خاص ہے، اس کا اطلاق غیر اللہ پر جائز نہیں ہے، رحمٰن بہ نسبت رحیم کے عام ہے، رحمٰن کا اطلاق کافر مومن دنیا و آخرت سب پر ہوتا ہے اور رحیم کا اطلاق آخرت اور مومن کے ساتھ خاص ہے۔

اَمَّا : حرف شرط ہے جو کہ متضمن بمعنے شرط ہے، اَمَّا کی اصل مَہْمَا یَکُنْ مِنْ شَیْءٍ ہے جیسا کہ اَمَّا زَیْدٌ مُنْطَلِقٌ کی اصل مہما یکن من شیء فزید منطلق ہے، جملہ شرطیہ کو حذف کرکے اَمَّا کو اس کے قائم مقام کر دیا گیا ہے جیسا کہ اَفْعَلُ واحد متکلم کو حذف کرکے نَعَمْ کو اس کے قائم مقام کر دیتے ہیں مثلاً کسی نے کہا اَتَفْعَلُ کذا تو اس کے جواب میں اَفْعَلُ کذا کہنے کی بجائے نعم کہتے ہیں اور کلمۂ اَمَّا چونکہ متضمن بمعنے شرط ہے اس لئے اس کے جواب میں فا لانا ضروری ہوتا ہے نیز اَمَّا متضمن بمعنے ابتدا بھی ہے اس لئے اس کے بعد ہمیشہ اسم واقع ہوتا ہے اس لئے کہ اصل تو یہ ہے کہ مبتدا خود اسم ہو اگر ایسا نہیں ہو سکتا تو کم از کم اس کے بعد متصلاً اسم ہونا چاہیئے۔

اَمَّا کی اصل کے بارے میں چار قول ہیں (۱) اَمَّا در اصل اِنْ مَا تھا نون کو میم سے بدل کر میم کا میم میں ادغام کردیا اور اِمَّا تردیدیہ سے فرق کرنے کے لئے ہمزہ کے کسرہ کو فتحہ سے بدل دیا اَمَّا ہوگیا (۲) اَمَّا کی اصل مَہْمَا تھی ہ اور میم اول میں قلب مکانی کیا ہمما ہوا اس کے بعد میم کا میم میں ادغام کردیا ہَمَّا ہوا اس کے بعد ہ کو خلاف قیاس ہمزہ سے بدل دیا اَمَّا ہوگیا (۳) اَمَّا کی اصل مَامَا تھی ہمزہ اور میم اول کے درمیان قلب مکانی کرکے میم کا میم میں ادغام کردیا اَمَّا ہوگیا (۴) اپنی اصل پر ہے واضع نے اسی طرح وضع کیا ہے۔

بعض حضرات کا کہنا ہے کہ اَمَّا کا استعمال ابتداءً حضرت داؤد علیہ السلام نے فرمایا تھا اور اللہ تعالیٰ کے قول وَاٰتَیْنَاهُ الْحِکْمَةَ وَفَصْلَ الْخِطَابِ۔ میں یہی کلمہ مراد ہے قاضی شریح اور امام شعبی بھی اسی طرف گئے ہیں۔

بَعْدُ : یہ ظروف زمانیہ میں سے ہے اس کی تین حالتیں ہیں (۱) اس کا مضاف الیہ یا تو مذکور ہوگا یا محذوف، اگر محذوف ہو تو اس کی دو صورتیں ہیں یا نسیاً منسیاً ہوگا یا محذوف منوی پہلی دونوں صورتوں میں یہ کلمہ معرب ہے اور تیسری صورت میں مبنی بر ضم ہوگا۔ اَمَّا بَعْدُ میں کلمۂ اَمَّا عامل ہے کلمۂ اَمَّا چونکہ خود فعل نہیں ہے بلکہ قائم مقام فعل ہے جو کہ عامل ضعیف ہے جس کی وجہ سے یہ صرف ظرف ہی میں عمل کر سکتا ہے لان یجوز فی الظروف ما لا یجوز فی غیرہا۔

حَمْد : هُوَ الثَّنَاءُ عَلَی الْجَمِیْلِ الْاِخْتِیَارِیِّ مِنْ نِّعْمَةٍ اَوْ غَیْرِهَا حمد کے لغوی اور اصطلاحی معنے، حمد، مدح اور شکر کے درمیان فرق اور باہمی نسبت، یہ ایسے امور ہیں کہ ان سے ایک مبتدی طالب علم بھی واقف ہوتا ہے لہٰذا ہم اس کی تفصیل بیان کرکے قارئین کے قیمتی وقت کو ضائع نہیں کریں گے۔

نَوَال: بخشش، عطیہ اَلصَّلوٰۃ: صلوٰۃ لغت میں دعاء کو کہتے ہیں جب اس کی اضافت اللہ کی طرف ہوتی ہے تو نزول رحمت مراد ہوتی ہے یہاں طلبِ رحمت مراد ہے، صلوٰۃ چونکہ نزول کے معنیٰ کو متضمن ہے اسی لئے اس کے صلہ میں علیٰ کا استعمال ہوتا ہے۔ صلوٰۃ تبعاً غیر نبی پر بھی بھیجی جاسکتی ہے اصالۃً انبیاء کے ساتھ خاص ہے جیسا کہ درود ماثورہ اَللّٰھُمَّ صَلِّ عَلٰی مُحَمَّدٍ وَّعَلٰی اٰلِ مُحَمَّدٍ کَمَا صَلَّیْتَ عَلٰی اِبْرَاھِیْمَ وَعَلٰی اٰلِ اِبْرَاھِیْمَ اِنَّکَ حَمِیْدٌ مَّجِیْدٌ۔

رَسُوْل، فعول کے وزن پر مفعول کے معنے میں ہے، رسول اس کو کہتے ہیں جس کو اللہ تعالیٰ نے نئی کتاب اور نئی شریعت عطا فرمائی ہو اور کتاب و معجزات کو جامع ہو، نبی وہ ہے کہ جس کی جانب وحی کی گئی ہو خواہ اس پر کتاب نازل کی گئی ہو یا نہ کی گئی ہو۔

مُحَمَّد: محمد اور احمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اسماء گرامی ہیں، تورات میں آپ کا نام محمد اور انجیل میں احمد ہے، محمد اسم مفعول کا صیغہ ہے جس کے معنیٰ تعریف کیا ہوا۔ احمد اسم تفضیل کا صیغہ ہے اس کے معنیٰ ہیں سب سے زیادہ تعریف کرنے والا۔

اٰلِہٖ: اس کے معنیٰ ذریت اور اہل بیت کے ہیں اور آل نبی سے مراد وہ لوگ ہیں جو مومن متقی ہوں کما قال علیہ السلام: کُلُّ مُؤْمِنٍ تَقِیٍّ فَھُوَ اٰلِیْ اس کی اصل بعض حضرات کے نزدیک اَھْلٌ ہے اس لئے کہ اس کی تصغیر اُھَیْلٌ آتی ہے اور قاعدہ ہے کہ تصغیر ہر شے کو اس کی اصل کی طرف لوٹا دیتی ہے، اھل کی ہاء کو خلاف قیاس ہمزہ سے اور آمَنَ کے قاعدہ سے ہمزہ کو الف سے بدل دیا اس طرح آل ہو گیا۔

اور بعض حضرات کہتے ہیں کہ اس کی اصل اَوَلٌ ہے واؤ متحرک ماقبل مفتوح ہونے کی وجہ سے واؤ الف سے بدل گیا۔
آل اور اہل میں فرق یہ ہے کہ آل کا اطلاق اشراف کے لئے ہوتا ہے شرافت خواہ دنیوی ہو یا اخروی جیسے آلِ فرعون اور آلِ محمد، دوسرا فرق یہ ہے کہ آل صرف ذوی العقول کے لئے بولا جاتا ہے اور اہل کا لفظ ذوی العقول اور غیر ذوی العقول دونوں کے لئے بولا جاتا ہے۔ امام ابو حنیفہ کے نزدیک آلِ محمد سے وہ لوگ مراد ہیں جن پر صدقہ حرام ہے اور مال غنیمت میں ان کے لئے خمس مقرر ہے اور روافض کے نزدیک آلِ محمد سے فاطمہ، علی، حسن، حسین مراد ہیں، اور اہل سنت والجماعت کے نزدیک آپ کی ازواج اور اولاد مراد ہیں۔

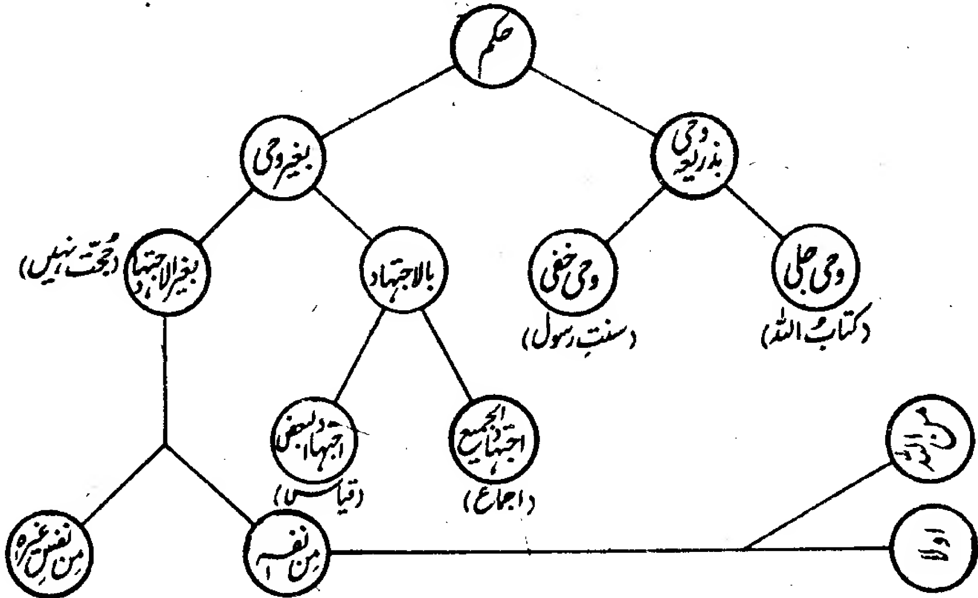
فَاِنَّ اُصُوْلَ الشَّرْعِ ثَلٰثَةٌ اَلْکِتَابُ وَالسُّنَّةُ وَاِجْمَاعُ الْاُمَّةِ وَالْاَصْلُ الرَّابِعُ الْقِیَاسُ الْمُسْتَنْبَطُ مِنْ ھٰذِہِ الْاُصُوْلِ،

ترجمہ (حمد و صلوٰۃ کے بعد معلوم ہو کہ بلاشبہ شریعت کے اصول تین ہیں، کتابُ اللہ، سنتِ رسول اور اجماعِ امت، اور چوتھا اصول وہ قیاس ہے جو انہی تین اصولوں سے مستنبط ہو۔

تشریح اصول اصل کی جمع ہے، اَلْاَصْلُ مَا یَبْتَنِیْ عَلَیْہِ غَیْرُہٗ کَبِنَاءِ الْجِدَارِ عَلَی الْاَسَاسِ، اور یہاں اصل سے مراد ادلہ شرعیہ ہیں، اور شرع کے معنےٰ لغت میں اظہار کے ہیں کما قال اللہ تعالےٰ شَرَعَ لَکُمْ مِّنَ الدِّیْنِ مَا وَصّٰی بِہٖ نُوْحًا اور کبھی راستہ کے معنےٰ میں بھی استعمال ہوتا ہے کقولہ تعالےٰ لِکُلٍّ جَعَلْنَا مِنْکُمْ شِرْعَۃً وَّمِنْھَاجًا اور اصطلاح میں دین و ملت کو کہتے ہیں مطلب یہ ہوگا کہ اَدِلَّۃُ الدِّیْنِ ثَلٰثَۃٌ،

مصنف علیہ الرحمہ نے اصول الشرع کہا ہے اصول الفقہ نہیں کہا حالانکہ حسامی اصول الفقہ کی کتاب ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ دین فقہ سے عام ہے چوں کہ دین احکام اعتقادیہ اور احکام عملیہ دونوں کو شامل ہے اور فقہ صرف احکامِ عملیہ ہی کو شامل ہے اگر مصنفؒ اصول الفقہ فرماتے تو علم کلام اس سے خارج ہو جاتا، اس لئے کہ علم کلام میں صرف احکام اعتقادیہ سے بحث ہوتی ہے حالانکہ علم کلام کے بھی یہی اصول ہیں، لہٰذا مصنفؒ نے ایسا لفظ استعمال کیا جو علم کلام اور علم فقہ دونوں کو شامل ہو اور وہ لفظ شرع ہے، شرع کے لغوی معنےٰ کو لے کر یہ اعتراض ہوگا کہ شرع کے لغوی معنےٰ اظہار کے ہیں لہٰذا اب عبارت کا ترجمہ یہ ہوگا اظہار کے تین اصول ہیں حالاں کہ یہ تینوں اصول اثبات کے دلائل ہیں نہ کہ اظہارِ احکام کے کیوں کہ اصولی اثبات احکام کے دلائل سے بحث کرتا ہے نہ کہ اظہارِ احکام کے دلائل سے، اس کا جواب یہ ہے کہ مذکورہ دلائل کو اظہارِ احکام کے دلائل قرار دینا اثبات احکام کے دلائل ہونے کے منافی نہیں ہے یعنی مذکورہ تینوں اصول اظہار کے بھی ہو سکتے ہیں اور اثبات کے بھی، کیوں کہ دلیل سے جس طرح حکم ثابت ہوتا ہے اسی طرح ظاہر بھی ہوتا ہے یا یہ کہا جائے کہ شرع مصدر بمعنےٰ اسم فاعل ہے جس طرح عَدل بمعنےٰ عادل ہے اب مطلب ہوگا اصول الشارع ثلٰثۃ اور الشارع میں الف لام عہد کا ہوگا اور مراد آپ صلی اللہ علیہ وسلم ہوں گے اس وقت اصول کی اضافت شرع بمعنےٰ شارع کی طرف مضاف کی تعظیم کے لئے ہوگی جیسا کہ بیت اللہ اور ناقۃ اللہ میں اضافت مضاف کی تعظیم کے لئے ہے اب ترجمہ ہوگا وہ اصول جن کو شارع علیہ السلام نے دلیل قرار دیا ہے، یا یہ جواب دیا جائے کہ شرع مصدر نہیں ہے بلکہ دین کے معنےٰ میں اسم جامد ہے اور الف لام عہد کا ہے جس سے ہمارے نبی مراد ہیں پس اب مطلب ہوگا کہ ہمارے نبی کے دین کے تین اصول ہیں۔

دَلِیْلُ الْحَصْرِ: اصول شرع کے چار میں منحصر ہونے کی دلیل حصر یہ ہے کہ حکم یا تو وحی سے ثابت ہوگا یا غیر وحی سے، اگر وحی سے ثابت ہوگا تو وحی جلی ہوگی یا خفی، اگر جلی ہے تو کتاب اللہ اور اگر خفی ہے تو سنت، اور اگر حکم غیر وحی سے ثابت ہو تو بذریعہ اجتہاد ہے یا بغیر اجتہاد کے، اگر اجتہاد سے ثابت ہے تو اجتہاد الجمیع ہے یا لبعض، اگر اجتہاد الجمیع ہے تو اجماع اور اگر اجتہاد بعض ہے تو قیاس، اور اگر حکم بغیر اجتہاد ثابت ہے تو وہ حجت نہیں، اسطرح عقلی طور پر اصول شرع کی چار ہی قسمیں نکلتی ہیں۔



اگر حکم بغیر اجتہاد ثابت ہوا ہے تو غیر معتبر ہے اس لئے کہ وہ یا تو خود اس کا قول ہوگا یا اس کے غیر کا، اگر خود اس کی جانب سے ہے تو اس میں احتمال ہے کہ ممکن ہے کہ منجانب اللہ ہو یا نہ ہو اور محتمل قابل حجت نہیں ہوتا اور اگر اس کے غیر کا قول ہے تو تقلید ہے اور تقلید قبول قول الغیر بلا دلیل کو کہتے ہیں لہٰذا یہ شریعت میں حجت نہیں ہے۔

الکتاب: یہ ثلثۃ سے بدل یا بیان ہے، کتاب سے مراد بعض کتاب ہے جس کی تعداد پانچسو آیتیں ہیں جو احکامی آیتیں کہلاتی ہیں باقی قصص وامثال، پند و نصائح ہیں، بدل اور بیان کی صورت میں ترجمہ یہ ہوگا اصول شریعت تین ہیں یعنی کتاب، سنت اور اجماع امت، بعض حضرات نے کتاب سے پورا قرآن مراد لیا ہے کیوں کہ شریعت کی دو اصل ہیں ایک ظاہری اور دوسری باطنی، مذکورہ پانچسو آیات میں احکام ظاہری بیان کئے گئے ہیں اور قصص و امثال پر مشتمل آیات میں احکام باطنی بیان کئے گئے ہیں، اسی طرح سنت سے پورا ذخیرہ مراد نہیں ہے بلکہ وہ تین ہزار احادیث مراد ہیں جو کہ احکام شرع کی اساس ہیں۔ اجماع امت سے اُمتِ محمدیہ کے مجتہدین کا اجماع مراد ہے امتِ محمدیہ کی شرافت اور کرامت نیز خصوصیت کے طور پر ہے، مصنف علیہ الرحمہ نے لفظ امت کا اضافہ کرکے اس طرف اشارہ کیا ہے کہ اجماع صحابہ یا اہل مدینہ یا عترۃ الرسول کے ساتھ خاص نہیں ہے اور یہی صحیح مذہب ہے اگرچہ بعض حضرات نے "اَصحابی کالنجوم فبایھم اقتدیتم اہتدیتم" قولِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی وجہ سے صحابہ کا اجماع مراد لیا ہے اور بعض حضرات نے صرف اہل مدینہ کا اجماع معتبر مانا ہے اس لئے کہ آپ صلعم نے فرمایا ہے اِنَّ الْمَدِیْنَةَ تَنْفِیْ خُبْثَهَا كَمَا تَنْفِي الْكِيْرُ خُبْثَ الْحَدِيْدِ یعنی مدینہ اپنے باشندوں کے خبث کو اس طرح دور کر دیتا ہے جس طرح بھٹی لوہے کے میل کو دور کر دیتی ہے اور بعض حضرات صرف خاندان

رسالت کا اجماع معتبر جانتے ہیں اس لئے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے "اِنّی ترکتُ فیکمُ الثقلین لن تضلوا ان تمسکتم بہما کتاب اللہ تعالیٰ وعترتی"، یعنی میں نے تمہارے اندر دو چیزیں چھوڑی ہیں اگر تم ان کو مضبوطی سے تھامے رہوگے تو ہرگز گمراہ نہ ہوگے، کتاب اللہ اور میرے اہل بیت، بہرحال جمہور کے نزدیک صالح مجتہدین کا ہونا کافی ہے خواہ وہ صحابہ سے ہوں یا اہل مدینہ یا خاندان رسالت کے بزرگ ہوں

فالاصل الرابع القیاس الخ قیاس چوں کہ اصولِ ثلٰثہ کی طرح من کل الوجوہ اصل نہیں ہے بلکہ من وجہٍ اصل اور من وجہٍ فرع ہے اس لئے مصنف علیہ الرحمہ نے اس کو اصولِ ثلٰثہ سے الگ ذکر کیا ہے اور لفظ اصل کا اضافہ کرکے ان حضرات پر رد کیا ہے جو قیاس کو اصل ہی نہیں مانتے اور لفظ رابع کا اضافہ کرکے اس بات کی طرف اشارہ کر دیا کہ قیاس کا درجہ اصول ثلٰثہ کے بعد ہے اور قیاس بھی وہی معتبر ہوگا جو اصول ثلٰثہ مذکورہ سے مستنبط ہو۔

مصنف علیہ الرحمہ نے قیاس کو المستنبط من ہٰذہ الاصول کی قید کے ساتھ مقید کرکے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ قیاس سے مراد مطلق قیاس نہیں ہے بلکہ قیاس شرعی مراد ہے، دراصل قیاس کی چار قسمیں ہیں. قیاس شرعی، قیاس لغوی، قیاس شبہی، قیاس عقلی ——— قیاس شرعی وہ قیاس ہے جو کتاب اللہ یا سنت رسولؐ یا اجماع سے مستنبط ہو، قیاس لغوی وہ قیاس ہے کہ جس میں کسی شے کے اسم کو دوسری شے کے لئے کسی علت مشترکہ کی وجہ سے منتقل کر دیا جائے جیسے اسم خمر کو مخامرۃ العقل کی علتِ مشترکہ کی وجہ سے تمام دیگر مسکرات کی طرف منتقل کر دیا جاتا ہے، خمر دراصل لغت میں صرف انگور سے بنی ہوئی شراب کو کہتے ہیں دیگر اشیاء سے بنی ہوئی شراب لغۃً خمر نہیں ہے مگر اس وجہ سے کہ مخامرۃ العقل کے معنے جس طرح خمر کے اندر پائے جاتے ہیں دیگر مسکرات میں بھی پائے جاتے ہیں اسی علت مشترکہ کی وجہ سے دیگر مسکرات کو خمر پر قیاس کرتے ہوئے خمر کہتے ہیں، مثلاً قارورۃ پیشاب کو کہتے ہیں قیاساً اس شیشی کو بھی قارورہ کہتے ہیں جسمیں قارورہ (پیشاب) ہوتا ہے اثبات اللغۃ بالقیاس کا یہی مطلب ہے. قیاس شبہی وہ ہے کہ جس میں مشاکلۃ فی الصورۃ کی علت مشترکہ کی وجہ سے ایک شے کا حکم دوسری شے کو دیدیا جائے مثلاً مشاکلتِ صوری کی وجہ سے قعدۂ اخیرہ کا حکم قعدۂ اولیٰ کو دیدیا جائے اور یہ کہا جائے کہ قعدۂ اولیٰ اور آخرہ صورۃً ایک جیسے ہیں لہٰذا جس طرح قعدۂ اخیرہ فرض ہے قعدۂ اولیٰ بھی فرض ہوگا یا اس کا عکس، قیاس عقلی وہ قول ہے جو ایسے مقدمات سے مرکب ہو جن کے تسلیم کر لینے کے بعد ایک دوسرے قول کا تسلیم کرنا لازم ہو جیسے العالم متغیر وکل متغیر حادث کو تسلیم کر لینے کے بعد العالم حادث کو تسلیم کرنا ضروری ہے، الحاصل مصنف علیہ الرحمہ نے المستنبط من ہٰذہ الاصول کی قید کا اضافہ کرکے قیاس شرعی کے علاوہ تمام قیاسوں کو خارج کر دیا۔

قیاس شرعی چوں کہ کتاب، سنت اور اجماع سے مستنبط ہوتا ہے اس لئے ہر ایک کی مثال پیش کرنا ضروری ہے، قیاس مستنبط من الکتاب کی مثال، خروج نجاست من غیر سبیلین سے وضو کا ٹوٹنا ہے کیوں کہ خروج نجاست

من غیر سبیلین سے نقضِ وضو کو خروج نجاست من السبیلین پر قیاس کیا گیا ہے جو کہ کتاب اللہ سے ثابت ہے کما قال اللہ تعالیٰ « اَوْجَآءَ اَحَدٌ مِّنْکُمْ مِّنَ الْغَآئِطِ » خروج نجاست من البدن مقیس اور مقیس علیہ دونوں میں مشترک ہے، بعض حضرات نے قیاس مستنبط من الکتاب کی مثال میں حرمتِ لواطت کو پیش کیا ہے جو کہ اعتراض سے خالی نہیں ہے اس لئے کہ قیاس کی شرط یہ ہے کہ مقیس منصوص نہ ہو حالانکہ حرمتِ لواطت مع الرجال والنساء دونوں منصوص ہیں، حرمت لواطت مع الرجال اللہ تعالیٰ کے قول « اَئِنَّکُمْ لَتَاْتُوْنَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِّنْ دُوْنِ النِّسَآءِ » سے صراحۃً ثابت ہے اور لواطت بالنساء اس حدیث سے ثابت ہے جس کو امام ترمذی نے ابن عباسؓ سے روایت کیا ہے قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم « لَا یَنْظُرُ اللّٰہُ عَزَّ وَجَلَّ اِلٰی رَجُلٍ اَتٰی رَجُلًا اَوِ امْرَأَۃً فِی دُبُرِہَا »۔

قیاس مستنبط من السنۃ کی مثال اشیاء ستہ مذکورہ فی الحدیث پر قیاس کرتے ہوئے علتِ مشترکہ قدر و جنس کی وجہ سے چونے، لوہے، تانبہ، پیتل وغیرہ میں ربوا کی حرمت کو ثابت کرنا ہے حدیث سے اشیاء ستہ میں ربوا کی حرمت ثابت ہے، حدیث یہ ہے کہ « الْحِنْطَۃُ بِالْحِنْطَۃِ وَالشَّعِیْرُ بِالشَّعِیْرِ وَالتَّمْرُ بِالتَّمْرِ وَالْمِلْحُ بِالْمِلْحِ وَالذَّہَبُ بِالذَّہَبِ وَالْفِضَّۃُ بِالْفِضَّۃِ سواءً بسواءٍ والفضل ربوا »، خلاصہ یہ ہے کہ اشیاء ستہ میں ربوا کی حرمت تو حدیث سے ثابت ہے اور چونے وغیرہ میں ربوا کی حرمت قیاس سے ثابت ہے، قیاس مستنبط من السنۃ کی دوسری مثال سور ہرہ پر قیاس کرتے ہوئے سانپ، بچھو، چوہے وغیرہ کے جھوٹے کی عدم نجاست کو ثابت کرنا ہے، بلی کے جھوٹے کی عدم نجاست تو خود حدیث سے ثابت ہے کما قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم « سور الہرۃ لیست بنجسۃ لانہا من الطوافین علیکم والطوافات »، سور ہرہ کے عدم نجاست کی علت اس کا طواف ہونا ہے اور یہی علت چوہے، سانپ وغیرہ میں بھی موجود ہے لہٰذا عدم نجاست کا حکم ان کے جھوٹے پر بھی لگا دیا۔

قیاس مستنبط من الاجماع کی مثال شئے مغصوب کے منافع کی قیمت نہ لگانا ہے (یعنی منافع مغصوب کو غیر متقوم قرار دینا ہے) ولد مغرور کے منافع کے سقوط پر قیاس کرتے ہوئے جو کہ اجماع سے ثابت ہے۔

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی کی کوئی شئے غصب کرلے اور اس سے استفادہ کرے مثلاً کسی نے کسی شخص کی کتاب غصب کرلی اور اس سے چند روز استفادہ بھی کیا تو اس استفادے کا کوئی عوض مالک کو نہیں دیا جائے گا اس لئے کہ منافع متقوم نہیں ہوتے، اس مسئلہ کو ولد مغرور کے منافع کے غیر متقوم ہونے پر قیاس کیا ہے جو کہ اجماع سے ثابت ہے، ولد مغرور کی صورت یہ ہے کہ ایک عورت نے کسی سے یہ کہا کہ میں آزاد ہوں تو مجھ سے نکاح کرلے اس شخص نے اس عورت کے قول پر اعتماد کرتے ہوئے اس سے نکاح کرلیا اس عورت سے لڑکا پیدا ہوا اور وہ بڑا بھی ہو گیا اس نے کسب کے ذریعہ منافع بھی حاصل ہوئے اس کے بعد ایک شخص آیا اور اس نے کہا کہ یہ عورت میری باندی ہے جو کہ چند سال پہلے فرار ہو گئی تھی لہٰذا یہ باندی مجھے واپس دو چنانچہ وہ باندی واپس دے دی، اسی قسم کا ایک واقعہ دورِ صحابہ میں بھی پیش آیا تھا صحابہ نے باندی واپس دلا دی

اور ولد کی قیمت دلادی، لڑکا مغرور کو دے دیا مگر اس لڑکے نے جو کمایا یا اس سے جو منافع بدنی حاصل ہوئے تھے اس کا کچھ عوض نہیں دلوایا اور یہ فیصلہ اجلاء صحابہ کے روبرو ہوا تھا کسی نے اس پر اعتراض نہیں کیا جس کی وجہ سے اجماع ہوگیا، اسی پر قیاس کرتے ہوئے منافع مغصوبہ کا بھی کوئی عوض واجب نہیں ہوتا، مغرور کے معنیٰ فریب خوردہ کے ہیں چوں کہ اس عورت نے اس شخص کو دھوکہ دے کر شادی کرلی تھی اسی وجہ سے اس کو مغرور کہتے ہیں اور جو بچہ پیدا ہوا ہے اس کو ولد مغرور کہتے ہیں یعنی فریب خوردہ کا بچہ، اسی کی دوسری مثال زانی کے لئے اُمِّ مزنیہ کی حرمت کا ام امتہ موطوءہ کی حرمت پر قیاس ہے اور علتِ مشترکہ جزئیت ہے ام امتہ موطوءہ کی حرمۃ اجماع سے ثابت ہے اسی پر قیاس کرکے ام مزنیہ کی حرمت کو ثابت کیا ہے یعنی ام امتہ موطوءہ کی حرمت واطی کے لئے اجماع سے ثابت ہے اسی پر قیاس کرتے ہوئے زانی کے لئے ام مزنیہ کی حرمت ثابت ہوگی۔

اَمَّا الْكِتَابُ فَالْقُرْاٰنُ الْمُنَزَّلُ عَلَى الرَّسُوْلِ الْمَكْتُوْبُ فِي الْمَصَاحِفِ الْمَنْقُوْلُ عَنْهُ نَقْلًا مُتَوَاتِرًا بِلَا شُبْهَةٍ۔

ترجمہ بہرحال کتاب تو وہ، وہ قرآن ہے جو ہمارے رسول صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل کیا گیا ہے اور جو مصاحف میں لکھا ہوا ہے اور جو رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے بغیر کسی شبہ کے منقول ہے۔

تشریح اَمّا الکتاب میں اَمّا تفصیل کے لئے ہے یعنی ماقبل میں اصول اربعہ کو اجمالاً بیان کیا تھا اب یہاں سے اُن کی تفصیل شروع فرمارہے ہیں، کتاب اللہ چوں کہ وحی جلی اور من کل الوجہ اصل ہے اس لئے سب سے پہلے کتاب اللہ کی تفصیل بیان فرماتے ہیں۔ الکتاب پر الف لام عہد خارجی کا ہے اور معہود وہ کتاب ہے جس کا ذکر سابق میں ہوچکا ہے اور وہ پانچسو آیتیں ہیں، کتاب کے معنیٰ لغت میں جمع کرنے کے ہیں کتبتُ الخیل کے معنیٰ گھوڑوں کو جمع کرنے کے ہیں، کتاب بمعنیٰ مکتوب ہے جیساکہ شراب بمعنیٰ مشروب اور خلق بمعنیٰ مخلوق ہے، لیکن عرف اور شریعت کی اصطلاح میں کتاب سے کتاب اللہ مراد ہوتا ہے جیساکہ نحویین کی اصطلاح میں جب مطلق کتاب بولا جاتا ہے تو کتاب سیبویہ مراد ہوتی ہے اور فقہاء کی اصطلاح میں مطلق کتاب سے امام محمدؒ کی مبسوط مراد ہوتی ہے۔

القرآن:۔ لفظ قرآن میں دو احتمال ہیں اول یہ کہ قرآن کتاب اللہ کا علم مشہور ہو، دوم یہ کہ مصدر ہو، اول احتمال کی صورت میں یہ اعتراض واقع ہوگا کہ قرآن اگر علم ہے تو عثمان کے مانند علمیت اور الف نون زائدتان کی وجہ سے غیر منصرف ہونا چاہئے حالاں کہ قرآن کریم میں منصرف ذکر کیا گیا ہے "اِنَّا اَنْزَلْنٰهُ قُرْاٰنًا عَرَبِيًّا" میں قرآن منصرف ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ قرآن اسم جنس ہے الف لام کی وجہ سے النجم کے مانند علم ہوگیا ہے

جنسیتِ اصلی کی وجہ سے علمیت مضمحل ہوگئی ہے جس کی وجہ سے قرآن کو منصرف رکھا گیا ہے۔
المنزل :۔ زا کی تخفیف اور تشدید دونوں کا احتمال ہے اگر بالتخفیف ہے تو باب افعال سے ہوگا جس کے معنےٰ ہیں یکبارگی نازل ہونا، قرآن چوں کہ لوح محفوظ سے سماء دنیا کی طرف یکبارگی اترا ہے اس لئے بالتخفیف پڑھنا درست ہے اور اگر بالتشدید ہو تو باب تفعیل سے ہوگا جس کے معنےٰ ہیں بتدریج اترنا، چوں کہ قرآن کا نزول سماء دنیا سے دنیا کی طرف بتدریج ۲۳ سال میں ہوا ہے اس لئے تشدید کے ساتھ پڑھنا بھی درست ہے۔
المکتوب :۔ مکتوب بمعنیٰ مُثبَت ہے اس لئے کہ مکتوب درحقیقت نقوش ہوتے ہیں نہ کہ الفاظ و معانی، البتہ یہ دونوں مصحف میں مثبت ہوتے ہیں لہٰذا یہ اعتراض کرنا کہ قرآن نظم و معنےٰ کا نام ہے اور یہ دونوں مکتوب فی المصحف نہیں ہوتے تو گویا قرآن مکتوب نہیں ہوتا اور جب قرآن مکتوب نہیں ہوتا تو المکتوب فی المصحف کو قرآن کی صفت قرار دینا درست نہیں ہوگا۔
المصاحف : مصحف کی جمع ہے ماجعل فیہ الاوراق المکتوبۃ، المصاحف میں الف لام عہد خارجی کا ہے اور معہود قراء سبعہ ہیں یعنی قراء سبعہ کا مصحف مراد ہے، قراء سبعہ یہ ہے نافعؒ المدنی، ابنؒ کثیر عبد اللہ المکی، حمزہؒ کوفی، کسائیؒ کوفی، ابوؒ عمر بصری، ابنؒ عامر دمشقی، عاؒصم کوفی، المکتوب فی المصاحف کی قید سے آیاتِ منسوخۃ التلاوت جیسے "اَلشَّیْخُ وَالشَّیْخَۃُ اِذَا زَنَیَا فَارْجُمُوْھُمَا نَکَالًا مِّنَ اللّٰہِ وَاللّٰہُ عَزِیْزٌ حَکِیْمٌ" اور ابی بن کعب کی وہ قرأت خارج ہوگئی جو مصاحف میں مکتوب نہیں ہے "فَعِدَّۃٌ مِّنْ اَیَّامٍ مُّتَتَابِعَاتٍ" اور وحی غیر متلو بھی خارج ہوگئی،
متواترًا :۔ متواتر وہ ہے کہ جس کے رواۃ ہر زمانہ میں اس قدر کثیر ہوں کہ ان کا کذب پر متفق ہونا عرفًا اور عادۃً محال ہو، متواتر اور مشہور کے ذریعہ کتاب اللہ پر زیادتی کرنا جائز ہے خبر واحد سے زیادتی کرنا جائز نہیں ہے۔
فالقرآن المنزل علی الرسول الخ سے مصنف علیہ الرحمہ کتاب کی تعریف کرنا چاہتے ہیں، بطور تمہید یہ بات سمجھنا ضروری ہے کہ تعریف کی تین قسمیں ہیں (۱) تعریف لفظی (۲) تعریف رسمی (۳) تعریف حقیقی، تعریف لفظی یہ ہے کہ کسی غیر معروف لفظ کو معروف اور مشہور لفظ سے تعبیر کر دینا مثلاً غضنفر کو اسد سے تعبیر کرنا اور عقار کی تعبیر خمر سے کرنا، ابو حفص کا تعارف عمر بن خطاب سے کرانا، تعریف رسمی وہ ہے کہ جس میں شے کے لوازم مخصوصہ کو ذکر کیا جائے جیسے انسان کی تعریف میں ضاحک منتصب القامۃ عریض الاظفار وغیرہ کو ذکر کیا جائے، تعریف حقیقی وہ ہے جو شے کی حقیقت اور ماہیت کو ظاہر کر دے اس کی شرط یہ ہے کہ شے کی تمام ذاتیات کو ذکر کر دیا جائے اور عوارضات سے احتراز کیا جائے جیسا کہ انسان کی تعریف میں ہو جسم نام حساس متحرک بالارادہ ناطق کہا جائے۔

اس تمہید کے بعد عرض یہ ہے کہ کتاب کی تعریف لفظ قرآن کے ساتھ تعریف لفظی ہے کیوں کہ قرآن کا لفظ بہ نسبت کتاب کے زیادہ مشہور ہے اور المنزل علے الرسول الخ سے کتاب کی تعریف حقیقی کی گئی ہے یہاں پر کتاب کی تعریف لفظی پر یہ اعتراض کیا جا سکتا ہے کہ ایک احتمال کی بنا پر قرآن مصدر ہے اور مصدر کا حمل ذات پر درست نہیں ہوتا حالاں کہ مذکورہ تعریف میں قرآن کا حمل کتاب پر ہو رہا ہے اس لئے کہ کتاب معرَّف اور قرآن معرّف ہے اور معرّف معرَّف پر محمول ہوتا ہے لہٰذا قرآن مصدر کا حمل کتاب پر (جو کہ ذات ہے) ہو رہا ہے حالاں کہ یہ جائز نہیں ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں قرآن مصدر اسم مفعول کے معنٰے میں ہے اور مصدر اسم مفعول کے معنٰے میں بکثرت استعمال ہوتا ہے جیسے کتاب بمعنٰے مکتوب، شراب بمعنٰے مشروب، خلق بمعنٰے مخلوق وغیرہ، لہٰذا اب مصدر کا حمل ذات پر لازم نہیں آئے گا، اگر قرآن مہموز ہو باب (ف) سے قرئ یقرأ قرءً وقرآنًا مصدر ہے اور مقروٌ اسم مفعول کے معنٰے میں ہے اور اگر غیر مہموز ہے تو قرن یقرن (ن) قرآنًا ملنا سے قرآن مصدر، مقرون اسم مفعول کے معنٰے میں ہے، پہلی صورت میں قرآن کو قرآن اس لئے کہتے ہیں کہ قرآن پاک پڑھا جاتا ہے، اور دوسری صورت میں قرآن کو قرآن اس لئے کہتے ہیں کہ اس کی آیات آپس میں ملی ہوئی ہیں۔

حدِ حقیقی کے لئے یہ شرط ہے کہ اس کی حد کے تمام اجزاء جنس وفصول جمع کر دیئے جائیں اور اس کی تمام ذاتیات کا اس طرح ذکر کر دیا جائے کہ کوئی ذات باقی نہ رہے اور یہ کہ اعم کو اخص پر مقدم کیا جائے نیز جنس قریب کے ہوتے ہوئے جنس بعید کو ذکر نہ کیا جائے اور الفاظ اجنبیہ اور مجازیہ بعیدہ اور مشترکہ متردّدہ سے بھی احتراز کیا جائے۔

قرآن اگر علم ہو جیسا کہ مشہور ہے تو یہ الکتاب کی تعریف لفظی ہوگی اور اگر قرآن مصدر بمعنے المقرو یا بمعنے مقرون ہو تو اس صورت میں القرآن کتاب کے لئے جنس ہے اور اس کا مابعد فصل ہے، القرآن کو مصدر بمعنی اسم مفعول ماننے کی صورت میں الکتاب معرَّف اور القرآن بلا شبہ تک معرّف ہے۔

فوائد قیود کی تفصیل، القرآن کتاب کے لئے جنس ہے کتاب اللہ اور غیر کتاب اللہ سب کو شامل ہے اس لئے کہ سب ہی کتابیں پڑھی جاتی ہیں اور سب ہی کتابیں مقرون ومتصل ہیں، المنزل فصل اول ہے اس قید سے کتب غیر سماویہ خارج ہو گئیں مگر کتب سماویہ توریت، انجیل وغیرہ ابھی داخل ہیں، علی الرسول فصل ثانی ہے اسمیں الف لام عہد کا ہے اور معہود محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں لہٰذا اس قید کی وجہ سے قرآن کریم کے علاوہ تمام کتب سماویہ خارج ہو گئیں، المکتوب فی المصاحف فصل ثالث ہے اس قید کی وجہ سے وحی غیر متلو یعنی حدیث اور وحی منسوخ التلاوۃ جیسے الشیخ والشیخۃ اِذا زنیا فارجموہما الخ سے احتراز ہو گیا اس لئے کہ یہ دونوں مکتوب فی المصاحف نہیں ہیں (ابتداءً آپ نے کتابت حدیث سے منع فرما دیا تھا) المصاحف میں اگر الف لام جنسی

ہو تو مطلق قرآن مراد ہوگا جس میں قرأۃ شاذہ اور مشہورہ داخل رہے گی اور المنقول عنہ نقلاً متواترًا فصل رابع ہوگی اس قید سے قرأۃ شاذہ اور مشہورہ خارج ہو جائے گی، شاذہ کی مثال قضاء رمضان کے سلسلہ میں حضرت اُبَی بن کعبؓ کی قرأۃ فعدۃ من ایام اخر متتابعات، میں لفظ متتابعات بطریق آحاد منقول ہے جس کی وجہ سے قرآن ہونے سے خارج ہے، قرأۃ مشہورہ کی مثال حد سرقہ کے سلسلہ میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی قرأت فاقطعوا ایمانہما میں لفظ ایمانہما، اور کفارۂ یمین کے سلسلہ میں فصیام ثلثۃ ایام متتابعات میں لفظ متتابعات بطریق شہرت منقول ہونے کی وجہ سے قرآن ہونے سے خارج ہے اور اگر المصاحف میں الف لام عہد کا ہو اور معہود مصاحف قراء سبعہ ہوں تو اس صورت میں مصنف کا قول منقول عنہ نقلاً متواترًا زائد محض تاکید کے لئے ہوگا اس لئے کہ مصاحف سبعہ قرأۃ متواترہ ہی ہے۔

بلا شبہۃ: یہ جمہور کے نزدیک نقلاً متواترًا کی تاکید ہے اس لئے کہ منقولِ متواتر بلا شبہ ہی ہوتا ہے لہٰذا بلا شبہ کہنا محض تاکید ہے اور امام خصاف کے نزدیک بلا شبہۃ فصل خامس ہے اس سے قرأۃ مشہورہ خارج ہوگئی اس لئے کہ قرأۃ مشہورہ امام خصاف کے نزدیک متواتر تو ہوتی ہے مگر بلا شبہ نہیں ہوتی لہٰذا بلا شبہۃ کی قید سے قرأۃ مشہورہ خارج ہوگئی۔

وَهُوَ اسْمٌ لِلنَّظْمِ وَالْمَعْنٰى جَمِيْعًا فِيْ قَوْلِ عَامَّةِ الْعُلَمَاءِ وَهُوَ الصَّحِيْحُ مِنْ مَذْهَبِ اَبِيْ حَنِيْفَةَ اِلَّا اَنَّهٗ لَمْ يَجْعَلِ النَّظْمَ رُكْنًا لَازِمًا فِيْ حَقِّ جَوَازِ الصَّلٰوةِ خَاصَّةً۔

ترجمہ عامۃ العلماء کے قول کے مطابق قرآن نظم اور معنٰی دونوں کے مجموعہ کا نام ہے اور یہی امام ابو حنیفہ کا صحیح مذہب ہے لیکن امام ابو حنیفہؒ نے خاص طور پر جواز صلوٰۃ کے حق میں نظم قرآن کو رکن لازم قرار نہیں دیا۔

تشریح مصنف علیہ الرحمہ تعریف قرآن سے فارغ ہونے کے بعد قرآن کی تقسیم کو بیان کرنا چاہتے ہیں مگر تمہید کے طور پر اول یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ قرآن کس چیز کا نام ہے، نظم سے مصنف کی مراد عبارات اور معنٰی سے ان عبارتوں کے مدلولات مراد ہیں، مصنف علیہ الرحمہ نے لفظ کی بجائے نظم کو سوء ادبی سے بچنے کے لئے اختیار کیا ہے اس لئے کہ لفظ کے معنٰی پھینکنے اور نظم کے معنٰی موتی پرونے کے ہیں، بہرحال قرآن کس چیز کا نام ہے اس بارے میں تین قول ہیں (۱) فقط نظم کا نام قرآن ہے (۲) فقط معنٰی کا نام قرآن ہے (۳) نظم اور معنٰی دونوں کے مجموعہ کا نام قرآن ہے، بقول مصنف عامۃ العلماء اور جمہور علماء اسی کے قائل ہیں

اور امام ابو حنیفہ کا بھی صحیح مذہب یہی ہے۔

پہلے قول کی دلیل یہ ہے کہ مصنف نے قرآن کی تعریف میں تین صفات ذکر کی ہیں (۱) المنزل علی الرسول (۲) المکتوب فی المصاحف (۳) المنقول عنہ نقلاً متواترًا اور یہ تینوں انزال، کتابت اور نقل الفاظ کی صفت تو واقع ہوتے ہیں لیکن معنیٰ کی صفت واقع نہیں ہوتے یہ اس بات کی دلیل ہے کہ قرآن فقط نظم کا نام ہے نہ کہ معنیٰ کا، دوسری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے "اِنَّا اَنْزَلْنٰهُ قُرْاٰنًا عَرَبِيًّا"، یعنی ہم نے قرآن پاک کو عربی زبان میں نازل کیا ہے اور عربیت اور غیر عربیت کا تعلق الفاظ کے ساتھ ہے نہ کہ معنیٰ کے ساتھ، اس آیت سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ قرآن صرف الفاظ کا نام ہے، دوسرے قول کی دلیل یہ ہے کہ نماز میں قرأت قرآن فرض ہے اور حضرت امام صاحب نے عربی زبان پر قدرت کے باوجود نماز میں فارسی زبان میں قراۃ کرنے کی اجازت دی ہے اور یہ بات ظاہر ہے کہ فارسی زبان میں قرأت کرنے سے قرآن کے معنیٰ تو باقی رہ سکتے ہیں لیکن الفاظ موجود نہیں رہ سکتے، لہٰذا اس سے ثابت ہوگیا کہ قرآن فقط معنیٰ کا نام ہے الفاظ کا اس میں کوئی دخل نہیں ہے، امام صاحب کے مذکورہ قول کی بنا پر بعض حضرات نے کہا ہے کہ امام صاحب کے نزدیک قرآن فقط معنیٰ کا نام ہے حالانکہ یہ صحیح نہیں ہے اسی وہم کو دور کرنے کے لئے صاحب حسامی نے کہا ہے کہ امام صاحب کے نزدیک صحیح مذہب یہ ہے کہ قرآن نظم اور معنیٰ دونوں کے مجموعہ کا نام ہے، دوسری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے "وَاِنَّهٗ لَفِيْ زُبُرِ الْاَوَّلِيْنَ"، فرمایا ہے یعنی قرآن پہلی کتابوں میں موجود ہے، قرآن کا پہلی کتابوں میں ہونے کا مطلب یہ ہے کہ قرآن فقط معنیٰ کا نام ہے اس لئے کہ پہلی کتابیں غیر عربی میں تھی اس لئے قرآن پاک پہلی کتابوں میں معنیٰ کے اعتبار سے موجود ہو سکتا ہے، بہرحال اس آیت سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ قرآن فقط معنیٰ کا نام ہے، تیسرے قول کی دلیل سابقہ دونوں قولوں کی دلیلیں ہیں اسلئے کہ قول اول کے دلائل سے نظم کا قرآن اور قول ثانی کے دلائل سے معنیٰ کا قرآن ہونا ثابت ہوگیا ہے لہٰذا دونوں قولوں کے دلائل سے قرآن کا نظم و معنیٰ کے مجموعہ کا قرآن ہونا ثابت ہوگیا۔ سوال: امام صاحب کے مذہب کا خلاصہ یہ ہے کہ الفاظ صحت صلوٰۃ کے حق میں رکن غیر لازم ہیں حالانکہ جو چیز رکن ہوتی ہے وہ لازم ضرور ہوتی ہے یہ کیسے ممکن ہے کہ ایک شے رکن بھی ہو اور غیر لازم بھی؟ جواب: بعض اوقات رکن غیر لازم بھی ہوتا ہے جیسے اقرار باللسان ایمان کا رکن ہے مگر لازم نہیں ہے اس لئے کہ بعض اوقات ضرورۃً مثلاً اکراہ کے وقت اقرار باللسان ساقط ہوجاتا ہے اسی طرح یہاں بھی الفاظ کا لزوم رکنیت کے باوجود ساقط ہوگیا ہے

مصنف علیہ الرحمہ نے الا انہ سے امام صاحب کے جواز صلوٰۃ فی الفارسیۃ کے قول سے پیدا شدہ وہم کو دوسرے طریقہ سے دفع کیا ہے اس دفع کا خلاصہ یہ ہے کہ امام صاحب کا مذہب اور عقیدہ یہ نہیں ہے کہ قرآن صرف معنیٰ کا نام ہے بلکہ صرف جواز صلوٰۃ کے حق میں الفاظ کے لزوم کو ضروری قرار نہیں دیتے ہیں ورنہ دیگر تمام

مسائل میں امام صاحب الفاظ اور معنیٰ دونوں کو قرآن قرار دیتے ہیں یہی وجہ ہے کہ امام صاحب جنبی اور حائض کے لئے فارسی زبان میں قرأۃ قرآن کو جائز قرار دیتے ہیں ایسے ہی فارسی زبان کے قرآن کو بغیر طہارت کے چھونا جائز قرار دیتے ہیں اس لئے کہ فارسی زبان کا قرآن درحقیقت قرآن نہیں ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام صاحب کے نزدیک صحیح مذہب کے مطابق نظم اور معنیٰ دونوں کے مجموعہ کا نام ہے، مصنف علیہ الرحمہ نے خاصۃً کے لفظ سے اسی جواب کی طرف اشارہ کیا ہے، اس کے علاوہ امام صاحب نے علماء جمہور کے مذہب کی جانب رجوع فرمالیا تھا جیساکہ نوح ابن مریم نے ذکر کیا ہے اور عام محققین کا فتویٰ بھی اسی قول پر ہے نیز دُرِمختار میں ہے کہ امام صاحب نے صاحبین کے قول کی جانب رجوع فرمالیا تھا اور اسی پر فتویٰ ہے۔

نظم کے رکن غیر لازم ہونے کی وجہ یہ ہے کہ قرآن میں چوں کہ معنیٰ مقصود ہوتے ہیں اور الفاظ غیر مقصود ہوتے ہیں اس لئے نماز اور غیر نماز میں نظم کا مبنیٰ سہولت اور آسانی پر ہے، نماز میں تو اس لئے کہ اللہ تعالےٰ نے فرمایا ہے۔ فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ ۔ یعنی قرآن میں جو عبارت آسان ہو اس کو پڑھو، یہی وجہ ہے کہ قرأت قرآن ہمارے نزدیک مقتدی سے ساقط ہوجاتی ہے اور خوف فوتِ رکعت کے وقت مخالفین کے یہاں بھی مقتدی سے قرأت ساقط ہوجاتی ہے، غیر نماز میں بھی قرأۃ کا مبنیٰ سہولت پر ہے اس لئے کہ قرآن کا نزول اولاً افصح اللغۃ ہونے کی وجہ سے لغت قریش پر ہوا لیکن جب غیر قریشیوں کے لئے لغت قریش میں قرأت دشوار ہوگئی تو آپ کی دعاء کے نتیجہ میں تخفیف نازل ہوئی اور عرب کی تمام لغات میں قرأۃ قرآن کی اجازت ہوگئی، چنانچہ یہ اجازت ہوگئی کہ خواہ لغت قریش میں تلاوت کرے یا اپنی لغت میں تلاوت کرے اسی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے آپ صلعم نے ارشاد فرمایا۔ أُنْزِلَ الْقُرْآنُ عَلَىٰ سَبْعَةِ أَحْرُفٍ ۔ جب قریش کو یہ اجازت ہے کہ اپنی لغت پر قدرت کے باوجود لغت اپنی وغیرہ میں تلاوت کرسکتے ہیں تو عجمی کو بھی اس بات کی اجازت ہے کہ وہ نماز میں عربی لغت کو چھوڑ کر فارسی زبان میں قرأت کرے، رہی یہ بات کہ فارسی کے علاوہ دوسری زبانوں میں بھی قرأت کی اجازت ہے یا نہیں تو اس میں دو قول ہیں صحیح قول یہی ہے کہ جواز صلوٰۃ کے لئے فارسی کے علاوہ میں قرأت جائز نہیں ہے بعض حضرات نے فرمایا ہے کہ جائز ہے۔

وَأَقْسَامُ النَّظْمِ وَالْمَعْنَىٰ فِيمَا يَرْجِعُ إِلَىٰ مَعْرِفَةِ أَحْكَامِ الشَّرْعِ أَرْبَعَةٌ اَلْأَوَّلُ فِي وُجُوهِ النَّظْمِ صِيغَةً وَلُغَةً وَهِيَ أَرْبَعَةٌ۔

ترجمہ اور معرفت احکام شرع کے لئے مستدل جس شی کی طرف رجوع کرے اس نظم و معنیٰ کی چار تقسیمیں ہیں اول تقسیم صیغہ اور لغت کے اعتبار سے نظم کی قسموں کے بیان میں ہے اور وہ چار قسمیں ہیں۔

تشریح متن میں اقسام سے مراد تقسیمات، ہیں اس لئے کہ قرآن کی صرف چار ہی قسمیں نہیں ہیں بلکہ چار سے زائد ہیں لہذا مصنف کے قول کا مطلب یہ ہوگا کہ نظم اور معنیٰ یعنی قرآن کی چار تقسیمات ہیں۔
اول تقسیم کے تحت چار اقسام ہیں (۱) خاص (۲) عام (۳) مشترک (۴) مؤول۔ دوسری تقسیم کے تحت بھی چار اقسام ہیں (۱) ظاہر (۲) نص (۳) مفسر (۴) محکم، اور چار ان کے مقابل ہیں (۱) خفی (۲) مشکل (۳) مجمل (۴) متشابہ تیسری تقسیم کے تحت بھی چار قسمیں ہیں (۱) حقیقت (۲) مجاز (۳) صریح (۴) کنایہ، چوتھی تقسیم کے تحت بھی چار قسمیں ہیں (۱) استدلال بعبارۃ النص (۲) استدلال باشارۃ النص (۳) استدلال بدلالۃ النص (۴) استدلال باقتضاء النص، مذکورہ تمام اقسام بیس ہیں لیکن یہ تمام اقسام آپس میں متبائن نہیں ہیں بلکہ ایک تقسیم کے اقسام دوسری تقسیم کے اقسام کے ساتھ جمع ہوسکتے ہیں البتہ ہر تقسیم کے اقسام آپس میں متبائن ہیں اور ان کے اقسام متداخل، تقسیم اول باعتبار وضع کے ہے اور تقسیم ثانی باعتبار اظہار بیان کے اور تقسیم ثالث باعتبار استعمال کے اور چوتھی تقسیم احکام نظم پر واقفیت حاصل کرنے کے طریقوں کے اعتبار سے ہے۔
الغرض عبارت میں اقسام سے مراد تقسیمات ہیں اور جو احکام قرآن پاک کے جس حصہ سے ثابت ہیں اسکی چار تقسیمیں ہیں مصنف علیہ الرحمہ نے فیما یرجع الیٰ معرفۃ احکام الشرع کی قید لگا کر مقسم ہونے سے قرآن پاک کے اس حصہ کو خارج کردیا جس کا تعلق مواعظ، امثال اور قصص سے ہے اس لئے کہ مذکورہ چاروں تقسیمات قرآن پاک کے اس حصہ سے متعلق نہیں ہیں بلکہ ان تقسیمات کا تعلق قرآن کے اس حصہ سے ہے جس کا تعلق احکام سے ہے اب مطلب یہ ہوگا کہ قرآن مجید کا وہ حصہ جس کا تعلق احکام شرع سے ہے اس کی چار تقسیمیں ہیں۔
سوال: مصنف علیہ الرحمہ نے اقسام النظم والمعنیٰ فرمایا اقسام النظم یا اقسام المعنیٰ نہیں فرمایا؟ جواب منشأ تقسیم یعنی مقسم کو متعین کرنے کے لئے ایسا کیا ہے کہ تقسیمات اربعہ کا مقسم وہ لفظ ہے جو معنیٰ پر دلالت کرے فقط لفظ یا فقط معنیٰ مقسم نہیں ہے یعنی مذکورہ تقسیمات میں نظم اور معنیٰ دونوں کو دخل ہے۔
فخر الاسلام علیہ الرحمہ نے تقسیمات اربعہ کو مختلف عبارتوں سے بیان فرمایا ہے جس کی وجہ سے بعض حضرات کو یہ شبہ ہوگیا ہے کہ اول تین تقسیمات لفظ کے اعتبار سے ہیں اور چوتھی تقسیم معنیٰ کے اعتبار سے ہے حالانکہ یہ بات درست نہیں ہے بلکہ چاروں تقسیمات لفظ اور معنیٰ ہی کے اعتبار سے ہیں اور بعض نے یہ کہا ہے کہ دلالۃ اور اقتضاء معنیٰ کی قسمیں ہیں اور باقی اٹھارہ قسمیں لفظ کی، صحیح بات یہ ہے کہ تمام اقسام میں لفظ کے ساتھ معنیٰ کی رعایت ضروری ہے۔
دلیل حصر یہ ہے کہ کتاب اللہ میں بحث یا تو معنیٰ سے ہوگی یہ تقسیم رابع ہے یا لفظ سے بحث ہوگی یہ بحث اگر استعمال کے اعتبار سے ہے تو یہ تقسیم ثالث ہے یا دلالت کے اعتبار سے ہوگی اگر یہ دلالت ظہور وخفاء کے اعتبار سے ہے تو تقسیم ثانی ہے ورنہ تو تقسیم اول ہے۔

دلیل حصر کا خلاصہ: اگر لفظ کی تقسیم باعتبار وضع ہے تو یہ تقسیم اول ہے اور اگر تقسیم لفظ کے اپنے معنیٰ میں استعمال کے اعتبار سے ہے تو یہ تقسیم ثالث ہے اور اگر تقسیم معنیٰ پر ظاہر الدلالۃ یا خفی الدلالۃ ہونے کے اعتبار سے ہے تو یہ تقسیم ثانی ہے، اور اگر معرفت احکام کے طریقوں کے اعتبار سے ہے تو یہ تقسیم رابع ہے۔

الاول فی وجوہ النظم صیغۃً ولغۃً: وجوہ سے مراد اقسام ہیں، صیغہ اس ہیئت کو کہتے ہیں جو علم صرف کے اصول پر حرکات وسکنات کے اعتبار سے حاصل ہوتی ہے اور لغۃ لفظ موضوع کو کہتے ہیں، لغت اگرچہ ہیئت اور مادہ دونوں پر مشتمل ہے مگر یہاں چوں کہ ہیئت کے بالمقابل ذکر کیا ہے اس لئے مادہ مراد ہے اور صیغہ اور لغت کے مجموعہ سے اس مقام پر وضع مراد ہے لہٰذا اب مصنفؒ کے کلام کے معنیٰ ہوئے. تقسیم اول کلام کے اقسام میں باعتبار وضع کے، یعنی کلام معنیٰ واحد کے لئے وضع کیا گیا ہے یا کثیر کے لئے قطع نظر کرتے ہوئے اس کلام کے استعمال اور دلالت سے یعنی اس بات کا اعتبار نہیں ہوگا کہ اس کلام کا استعمال کتنے معنیٰ میں ہے یا اس کی دلالت کتنے معنیٰ پر ہے۔

سوال: مصنف نے صیغہ کو لغت پر کیوں مقدم کیا ہے؟ جواب: اس لئے کہ معنیٰ کے عموم اور خصوص کا تعلق زیادہ تر صیغہ کے ساتھ ہے رَجُلٌ اور رِجَالٌ میں جو فرق ہے وہ صرف صیغہ کی وجہ سے ہے ورنہ مادہ دونوں کا ایک ہی ہے، اور اقسام باعتبار معنیٰ وضعی کے چار ہیں، خاص، عام، مشترک، مؤول،

دلیل حصر یہ ہے کہ لفظ باعتبار وضع واحد معنیٰ پر دلالت کرے گا یا ایک سے زائد معنیٰ پر، اگر اول ہے تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں یا تو وہ معنیٰ افراد سے عاری ہوگا یا افراد کے درمیان مشترک ہوگا اول خاص ہے جیسے زید اور دوسرا عام ہے جیسے مسلمون اور اگر لفظ ایک سے زائد معنیٰ پر دلالت کرتا ہے تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں ان میں سے کوئی ایک معنیٰ تاویل کے ذریعہ راجح ہوں گے یا نہیں، اگر اول ہے تو اس کو مؤول کہتے ہیں جیسے قرء، اور اگر ثانی ہے تو اس کو مشترک کہتے ہیں جیسے جَارِیَۃٌ بغیر قرینہ کے۔

اَلْخَاصُّ وَهُوَ كُلُّ لَفْظٍ وُضِعَ لِمَعْنًى مَعْلُوْمٍ عَلَى الْاِنْفِرَادِ وَكُلُّ اِسْمٍ وُضِعَ لِمُسَمًّى مَعْلُوْمٍ عَلَى الْاِنْفِرَادِ،

ترجمہ خاص ہر وہ لفظ ہے جو انفراد کے طور پر کسی ایک معنیٰ معلوم کے لئے وضع کیا گیا ہو اور ہر وہ اسم ہے جو انفراد کے طور پر شخص معین کے لئے وضع کیا گیا ہو۔

تشریح مصنف علیہ الرحمہ تقسیم اول کی اقسام اربعہ میں سے ہر ایک کی تعریف بیان فرما رہے ہیں، اول خاص کی تعریف بیان کی ہے، خاص کی تعریف پانچ کلموں پر مشتمل ہے کُلُّ لفظٍ بمنزلہ

جنس ہے جو کہ الفاظ موضوعہ اور مہملہ دونوں کو شامل ہے، وضع لمعنے کی قید سے مہملات خارج ہو گئے اس لئے کہ مہملات کسی معنے کے لئے موضوع نہیں ہوتے یہ فصل اول ہے جو خاص کی تعریف سے مہملات کو خارج کرتی ہے اس لئے کہ معنےٰ سے بظاہر جنس معنےٰ مراد ہیں لہٰذا وضع کا لفظ ہر اس لفظ کو شامل ہوگا جو معنیٰ واحد کے لئے وضع کیا گیا ہو یا کثیر کے لئے، لہٰذا مشترک اور عام بھی خاص کی تعریف میں داخل ہیں، معلوم فصل ثانی ہے اگر معلوم سے معلوم المراد کا ارادہ کیا جائے تو مشترک خارج ہو جائے گا اس لئے کہ مشترک معلوم المراد نہیں ہوتا، اسی طرح مؤل بھی خارج ہو جائے گا اس لئے کہ مؤل مشترک ہی کی قسم ہے اگرچہ تاویل کے ذریعہ مشترک کے چند معنےٰ میں سے ایک معنےٰ متعین ہو جاتے ہیں اور اگر معلوم سے معلوم البیان مراد ہے تو مشترک خاص میں داخل رہے گا اس لئے کہ مشترک بھی معلوم البیان ہوتا ہے اسلئے کہ مشترک کے معنےٰ ظاہر اور مفہوم ہوتے ہیں، علی الانفراد یہ فصل ثالث ہے اس سے مشترک اور عام دونوں خارج ہوں گے کیوں کہ ان دونوں کی دلالت علی الانفراد نہیں ہوتی، بعض حضرات نے کہا ہے کہ اگر معنےٰ سے معنی واحد مراد لئے جائیں تو مشترک معنیً کی قید ہی سے خاص کی تعریف سے خارج ہو جائے گا جیسا کہ معنیً کی تنکیر سے اسی کی طرف اشارہ ہوتا ہے اسی اشارہ کی وجہ سے مصنف نے معنےٰ کے ساتھ واحد کی قید کا اضافہ نہیں کیا یعنی وضع لمعنے واحد نہیں کہا۔

اب سوال پیدا ہوگا کہ جب لمعنے کی قید سے مشترک خارج ہو گیا تو معلوم کی قید بے فائدہ رہے گی، اس کا جواب یہ ہے کہ معلوم کی قید سے مجمل سے احتراز ہو جائے گا اس لئے کہ مجمل عند السامع معلوم المراد نہیں ہوتا اگرچہ متکلم (واضع) کے نزدیک معلوم المراد ہوتا ہے اور علی الانفراد یہ فصل رابع ہے مصنف کے نزدیک اس قید سے عام خارج ہو جائے گا اس لئے کہ عام کی دلالت علی الانفراد نہیں ہوتی بلکہ علی سبیل الاشتمال ہوتی ہے،

وکل اسم الخ یہ خاص کی دوسری تعریف ہے، سوال پیدا ہوتا ہے کہ مصنف نے خاص کی دوسری تعریف کس مقصد کے لئے کی ہے؟ جواب: اس کے دو جواب ہیں، پہلا جواب: خاص کی چوں کہ تین قسمیں ہیں خصوص الجنس، خصوص النوع، خصوص العین، مصنف علیہ الرحمہ کے نزدیک چوں کہ خصوص العین خصوصیت میں کامل ہے اس لئے کہ اس میں مطلقاً کسی طرح کی شرکت نہیں ہوتی جیسے زید، عمر، بکر وغیرہ پہلی تعریف چوں کہ خصوص کی اقسام ثلثہ کو شامل تھی اس لئے مصنف نے وکل اسم وضع الخ سے خاص کی دوسری ایسی تعریف کی ہے جو صرف خصوص العین کو شامل ہے۔

دوسرا جواب: تخصیص چوں کہ اعیان خارجیہ اور امور ذہنیہ دونوں میں جاری ہوتی ہیں لہٰذا مصنفؒ نے خاص کی دو تعریف کر کے تخصیص کی دونوں قسموں کو بیان فرما دیا، پہلی تعریف امور ذہنیہ کی تخصیص پر مشتمل ہے اور دوسری تعریف اعیان خارجیہ مشخصہ کی تخصیص پر مشتمل ہے، پہلی تعریف میں لمعنےٰ سے

امور ذہنیہ مراد ہونگے جیسے علم، جہل، بخل وغیرہ، اور دوسری تعریف میں مسمیٰ سے اعیان مخصوصہ مراد ہونگے جیسے زید عمرو، بکر وغیرہ، خلاصہ یہ ہے کہ مصنف علیہ الرحمہ نے خاص کی دوسری تعریف کرکے اسبات کیطرف اشارہ کردیا کہ تخصیص معانی اور مسمیات دونوں میں جاری ہوتی ہے بخلاف عموم کے کہ یہ صرف معانی میں جاری ہوتا ہے۔

مصنف کی بیان کردہ دوسری تعریف کا سمجھنا چونکہ خاص کی تقسیم پر موقوف ہے اسلئے خاص کی تقسیم بھی اجمالاً تحریر کیجاتی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ خصوص جو لفظ خاص سے مفہوم ہوتا ہے اسکی تین قسمیں ہیں (۱) خصوص الجنس (۲) خصوص النوع (۳) خصوص العین، خصوص الجنس یعنی معنے کے اعتبار سے اس کی جنس خاص ہو اگرچہ اس کے مصداق متعدد ہوں جیسے انسان، خصوص النوع یعنی معنے کے اعتبار سے اسکی نوع خاص ہو اگرچہ اس کے مصداق متعدد ہوں جیسے رجل، خصوص العین یعنی شخص معین ہو جیسے راشد، یہ تیسری قسم اخص الخاص کہلاتی ہے۔

یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ اصولیین اور مناطقہ کے درمیان جنس اور نوع کی تعریف میں قدرے اختلاف ہے اور وجہ اختلاف یہ ہیکہ اصولیین اغراض و مقاصد سے بحث کرتے ہیں اور مناطقہ حقائق اشیاء سے، کیونکہ اہل اصول کا مقصد احکام کی معرفت ہوتا ہے اور مناطقہ کا مقصد حقائق کی معرفت ہوتا ہے لہٰذا اصولیین کے نزدیک جنس اور نوع کی تعریف یہ ہوگی کہ جنس وہ کلی ہے جو ایسے بہت سے افراد پر محمول ہو جنکی غرض مختلف ہو جیسے انسان کے تحت مرد اور عورت دونوں داخل ہیں ہر ایک کی غرض الگ الگ ہے، مرد کی پیدائش کا مقصد امامت اور حکمرانی ہے اور عورت کی پیدائش کا مقصد نسل پیدا کرنا اور امور خانہ داری ہے، اور نوع وہ کلی ہے جو ایسے بہت سے افراد پر محمول ہو کہ جن کی غرض ایک ہو جیسے رجل کہ اس کے تمام افراد کی غرض واحد ہے اور مناطقہ کے نزدیک جنس وہ کلی ہے جو ایسے افراد پر محمول ہو جنکی حقیقت الگ الگ ہو، اور نوع وہ کلی ہے جو ایسے افراد پر محمول ہو کہ جنکی حقیقت ایک ہو، اسی اختلاف کیوجہ سے کبھی ایسا ہوگا کہ مناطقہ کے نزدیک ایک چیز نوع ہے مگر اصولیین کے یہاں وہی چیز جنس ہے مثلاً انسان مناطقہ کے نزدیک نوع ہے اور اہل اصول کے نزدیک جنس ہے، مصنفؒ نے دوسری تعریف میں کل اسم کہا ہے کل لفظ نہیں کہا جیسا کہ پہلی تعریف میں کل لفظ کہا ہے، اسکی کیا وجہ ہے؟ جواب: اسلئے کہ دوسری تعریف میں مسمیٰ سے ذات معین مراد ہے اور ذات معین پر صرف اسم ہی دلالت کرسکتا ہے اسی لئے کل اسم کہا ہے، پہلی تعریف میں معنی معلوم کہا ہے اور معنی معلوم پر جسطرح اسم دلالت کرتا ہے اسیطرح فعل اور حرف بھی دلالت کرتے ہیں۔ (خاص کی دوسری تعریف کے فوائد قیود) خاص کی دوسری تعریف میں لمسمی معلوم کی قید سے خصوص الجنس اور خصوص النوع اور عام خارج ہوگئے پہلے دو کا تو اخراج ظاہر ہے عام اسلئے خارج ہوگیا کہ مسلمون کی وضع شخص معین کیلئے نہیں ہے بلکہ افراد کثیرہ کیلئے ہے البتہ مشترک ابھی خاص کی تعریف میں داخل ہے اسلئے کہ مشترک کی وضع بھی واضع کے نزدیک معین معنی کیلئے ہوتی ہے مگر چونکہ سامع کے نزدیک معین معنی کیلئے نہیں ہوتی بلکہ علی سبیل البدلیت کثیر معنے پر دلالت کرتا ہے جس کیوجہ سے مشترک کو خاص کی تعریف سے نکالنا ضروری ہے اسی وجہ سے مصنف نے علی الانفراد کی قید کا اضافہ کرکے مشترک کو خاص کی تعریف سے خارج کردیا۔

وَالْعَامُّ وَهُوَ كُلُّ لَفْظٍ يَنْتَظِمُ جَمْعًا مِنَ الْمُسَمَّيَاتِ لَفْظًا أَوْ مَعْنًى،

ترجمہ: اور عام ہر وہ لفظ ہے جو اپنے افراد کو مجموعی حیثیت سے شامل ہو، یہ شمول لفظی ہو یا معنوی،

تشریح مصنف علیہ الرحمہ خاص کی تعریف سے فارغ ہونے کے بعد عام کی تعریف شروع فرمارہے ہیں عام کو خاص سے مؤخر کرنے کی وجہ یہ ہے کہ خاص عام کے لئے بمنزلہ جزء کے ہوتا ہے اور جزء کل پر مقدم ہوتا ہے لہٰذا خاص کو عام پر مقدم کیا ہے۔

سوال: عام کی تعریف میں کلُّ لفظ مہمل اور موضوع دونوں کو شامل ہے اور تعریف میں اس کے بعد کوئی ایسی قید نہیں ہے جس سے لفظ مہمل خارج ہوجائے، جواب: کل لفظ سے مراد کل لفظ موضوع ہی ہے اسلئے کہ خاص اور عام کا جو مقسم ہے وہ لفظ موضوع ہی ہے جس کی طرف مصنف نے خاص کی تعریف میں۔ وضع "کا لفظ اضافہ کر کے اشارہ بھی کر دیا ہے، مصنف علیہ الرحمہ نے عام کی جو تعریف کی ہے وہ چار کلمات پر مشتمل ہے ان میں کل لفظ بمنزلہ جنس ہے باقی بمنزلہ فصول ہیں۔

فوائد قیود: ینتظم یہ فصل اول ہے اس قید سے خاص اور مشترک خارج ہو گئے، خاص کا خارج ہونا تو ظاہر ہے کیوں کہ خاص مجموعہ کو شامل نہیں ہوتا، اور مشترک اس لئے خارج ہو گیا کہ مشترک چند معنے پر مشتمل نہیں ہوتا بلکہ چند معنے کا محتمل ہوتا ہے جیسے لفظ جاریہ چند معنی پر مشتمل نہیں ہے بلکہ علی سبیل البدلیت چند معنے کا احتمال ہے، مجموعی طور پر تمام معنے مراد نہیں لے سکتے، جمعًا، یہ فصل ثانی ہے اس سے تثنیہ خارج ہو گیا اس لئے کہ تثنیہ بھی دیگر اعداد مثلاً مأة، الفٌ وغیرہ کی طرح خاص میں داخل ہے، مصنف رہ نے جمعًا کو نکرہ لاکر اس بات کی طرف اشارہ کر دیا ہے کہ عام کا اپنے تمام افراد کو شامل ہونا ضروری نہیں ہے یعنی استغراق شرط نہیں ہے بلکہ چند افراد پر مشتمل ہونا کافی ہے جیسے اقتلوا المشرکین میں المشرکین عام ہے حالاں کہ تمام مشرکین کو قتل کا حکم شامل نہیں ہے بلکہ بچے، بوڑھے، راہب، اہل ذمہ، مریض قتل کے حکم سے خارج ہیں۔

مشائخ عراق اور اکثر اصحاب شافعی کے نزدیک عام کے لئے استغراق شرط ہے، اختلاف کا ثمرہ عام خص منہ البعض کی صورت میں ظاہر ہوگا، اصحاب شافعی وغیرہ کے نزدیک عام خص منہ البعض قابل استدلال نہیں ہے اس لئے کہ تخصیص کی وجہ سے ان کے نزدیک عام کا استغراق ختم ہو جاتا ہے اور ہمارے مشائخ ماوراء النہر کے نزدیک عام خص منہ البعض قابل استدلال ہے اس لئے کہ تخصیص کے بعد بھی جمعیت باقی رہتی ہے جو کہ عموم کے لئے کافی ہے البتہ اگر اس قدر تخصیص ہو جائے کہ عام کے تحت تین افراد بھی باقی نہ رہیں تو اس صورت میں عام قابل استدلال نہیں رہے گا اس لئے کہ جمعیت کے لئے کم از کم تین افراد

کا باقی رہنا ضروری ہے، المسمیات، یہ فصل ثالث ہے اس قید کے ذریعہ معانی کو عام کی تعریف سے خارج کرنا مقصود ہے اس لئے کہ ہمارے مشائخ متاخرین کے نزدیک معانی میں عموم جاری نہیں ہوتا بلکہ محسوسات اور مشخصات میں جاری ہوتا ہے۔

لفظا او معنیً: یہ عام کی تعریف میں داخل نہیں ہے من المسمیات پر تعریف پوری ہوگئی، لفظا او معنیً ینتظم کی تفسیر ہے یعنی عام اپنے مسمیات کو لفظاً یا معنیً شامل ہو، انتظام لفظی یہ ہے کہ صیغہ ہی عموم وشمول پر دلالت کرے جیسا کہ جمع کے صیغے، مسلمون، رجال وغیرہ اپنے صیغہ کی وجہ سے عموم وشمول پر دلالت کرتے ہیں، اور انتظام معنوی کا مطلب یہ ہے کہ لفظ اپنے صیغہ کے اعتبار سے عموم وشمول پر دلالت نہ کرے بلکہ معنیٰ کے اعتبار سے دلالت کرے جیسے کہ مَن، ما، قوم، رہط، یہ الفاظ اپنے معنیٰ کے اعتبار سے عموم وشمول پر دلالت کرتے ہیں۔

سوال: نکرہ تحت النفی بھی عموم پر دلالت کرتا ہے جیسے ما رأیتُ رجلاً میں نے کسی مرد کو نہیں دیکھا اس میں عموم ہے جیسا کہ قوم نے اس کی صراحت کی ہے حالاں کہ اس پر عام کی تعریف صادق نہیں آتی اس لئے کہ ما رأیتُ رجلاً مسمیات کے مجموعہ کو شامل نہیں ہے اس لئے کہ رجلاً اپنے صیغہ کے اعتبار سے جمعیت پر دلالت نہیں کرتا، جواب: اگر نکرہ منفیہ عام کی تعریف سے خارج ہے تو کوئی حرج نہیں ہے اس لئے کہ ہمارا کلام حقیقی عام کی تعریف میں ہے اور نکرہ منفیہ کا عموم مجازی ہے اور اگر نکرہ منفیہ کے عموم کو حقیقی تسلیم بھی کر لیا جائے تب بھی عام کی تعریف دخول غیر سے مانع رہے گی کیوں کہ عام کی مذکورہ تعریف اس عموم کو بیان کرنے کے لئے ہے جو کہ صیغہ اور لغت کے اعتبار سے ہو نہ کہ مطلق عموم کو بیان کرنے کے لئے اور نکرہ منفیہ کا عموم صیغہ کے اعتبار سے نہیں ہے بلکہ ضرورۃً ہے۔

وَحُكْمُهُ أَنَّهُ يُوجِبُ الْحُكْمَ فِيمَا تَنَاوَلَهُ قَطْعًا وَيَقِينًا كَالْخَاصِّ فِيمَا تَنَاوَلَهُ وَهُوَ الْمَذْهَبُ عِنْدَنَا خِلَافًا لِلشَّافِعِيِّ إِلَّا إِذَا لَحِقَهُ خُصُوصٌ مَعْلُومٌ أَوْ مَجْهُولٌ كَآيَةِ الرِّبَوا فِي الْبَيْعِ فَحِينَئِذٍ يُوجِبُ الْحُكْمَ عَلَىٰ تَجَوُّزِ أَنْ يَظْهَرَ الْخُصُوصُ فِيهِ بِتَعْلِيلِهِ أَوْ بِتَفْسِيرِهِ

ترجمہ اور عام کا حکم یہ ہے کہ عام اپنے جن افراد پر مشتمل ہے ان کے لئے حکم کو قطعی اور حتمی طور پر ثابت کرتا ہے جیسا کہ خاص اپنے اس فرد کے لئے کہ جس پر وہ مشتمل ہے (یقینی طور پر) حکم کو ثابت کرتا ہے یہی ہمارا بھی مذہب ہے، اس میں امام شافعی رح کا اختلاف ہے مگر جبکہ عام کو تخصیص معلوم

یا مجہول لاحق ہو جائے جیسا کہ وہ تخصیص جو آیت ربوا کے ذریعہ بیع میں ثابت ہے، پس اس وقت عام اس احتمال کے ساتھ حکم کو ثابت کرے گا کہ عام میں تخصیص ظاہر ہو جائے مخصوص معلوم کی علت بیان کرنے کی وجہ سے یا مخصوص مجہول کی تفسیر کرنے کی وجہ سے۔

تشریح مصنف علیہ الرحمہ خاص اور عام کی تعریف سے فارغ ہونے کے بعد ان دونوں کا حکم بیان فرماتے ہوئے فرمارہے ہیں کہ خاص کے مانند عام بھی اپنے تمام افراد کے لئے حکم کو قطعی اور یقینی طور پر ثابت کرتا ہے، سوال: مصنف نے عام کے حکم کو خاص کے حکم کے ساتھ تشبیہ دیتے ہوئے فرمایا حکمہ کالخاص اس صورت میں عام کا حکم مشبہ اور خاص کا حکم مشبہ بہ ہے اس کے برعکس یعنی عام کے حکم کو مشبہ بہ اور خاص کے حکم کو مشبہ قرار کیوں نہیں دیا اس میں کیا مصلحت ہے؟ جواب: اختصار کے علاوہ یہ مصلحت بھی ہے کہ عام کے حکم کو صراحۃً بیان کرنا تھا اس لئے کہ عام کے حکم میں اختلاف ہے اور خاص کے حکم میں کسی کا اختلاف نہیں ہے اسی وجہ سے مصنف نے عام کے حکم کو صراحۃً بیان فرمایا اور خاص کے حکم کی طرف اشارہ فرمادیا، مصنف کی بیان کردہ تعریف پر یہ شبہ ہوتا ہے کہ اس میں تعریف الشئی بنفسہٖ لازم آرہی ہے اس لئے کہ مصنف نے حکم کی تعریف میں حکم ہی کو ذکر کرتے ہوئے فرمایا وحکمہ انہ یوجب الحکم، جواب: اول حکم سے لغوی معنےٰ یعنی اثر مراد ہیں اور دوسرے حکم سے اصطلاحی معنےٰ مراد ہیں لہٰذا اب کوئی شبہ باقی نہیں رہا، اب ترجمہ یہ ہوگا کہ وہ حکم کو اپنے ان افراد کے لئے ثابت کریگا جن افراد پر عام مشتمل ہوگا،

توضیح العبارۃ: عام کے حکم میں علماء کا اختلاف ہے، مصنف علیہ الرحمہ اپنے قول یوجب الحکم فیما تیتنا ولہ قطعاً سے اس اختلاف کو بیان کرنا چاہتے ہیں، اختلاف یہ ہے (۱) احناف کے نزدیک عام کا حکم بھی خاص کے حکم کی مانند قطعی ہوتا ہے یعنی عام بھی مفید یقین اور لازم العمل ہوتا ہے (۲) امام شافعیؒ اور انکے ہمنواؤں کے نزدیک عام مفید یقین نہیں ہوتا بلکہ مفید ظن ہوتا ہے، یہی وجہ ہے کہ ان کے نزدیک عام کے موجَب پر عمل کرنا تو واجب ہے مگر عام کے عموم کو یقینی سمجھنا واجب نہیں ہے، چوں کہ شوافع کے نزدیک عام مفید ظن ہوتا ہے اس لئے ان کے نزدیک کتاب اللہ کے حکم عام کو خبر واحد اور قیاس کے ذریعہ خاص کرنا جائز ہے جس طرح کہ دیگر احکام ظنیہ کو خاص کرنا جائز ہے، ہمارے نزدیک کتاب اللہ کے حکم عام کو خبر واحد یا قیاس کے ذریعہ خاص کرنا جائز نہیں ہے، احناف کی دلیل یہ ہے کہ عام کے ذریعہ خاص کو منسوخ کرنا بالاتفاق جائز ہے حالاں کہ ناسخ کا منسوخ کے مساوی یا اقویٰ ہونا ضروری ہے، عام کا خاص کے لئے ناسخ ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ عام کم از کم خاص کے مساوی ہے اور خاص باتفاق جمہور قطعی ہے لہٰذا عام بھی قطعی ہوگا، عام کے ذریعہ خاص کو منسوخ کرنے کی مثال حدیث عرینہ جو کہ خاص ہے "استنزھوا من البول فان عامۃ عذاب القبر منہ" سے منسوخ کرنا ہے، حدیث عرینہ میں آپ صلعم نے اونٹوں کے پیشاب کو پینے کی اجازت دی ہے، پوری

تفصیل کتب احادیث میں مذکور ہے، اور استنزہوا من البول کے ذریعہ پیشاب سے دور رہنے اور بچنے کی تاکید فرمائی ہے حالاں کہ یہ حدیث عام ہے۔

شوافع کی دلیل: عام کے مفید ظن ہونے پر شوافع کی دلیل یہ ہے کہ کوئی عام ایسا نہیں ہوتا کہ جو تخصیص کا احتمال نہ رکھتا ہو اور تخصیص کے بعد عام بالاتفاق ظنی ہو جاتا ہے لہٰذا عام مفید ظن ہوگا، اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ امام شافعیؒ کا پیدا کردہ احتمال بلا دلیل ہے لہٰذا اس کا اعتبار نہیں ہوگا۔

مصنف علیہ الرحمہ نے یوجب الحکم کہہ کر عامۃ الاشاعرہ کے مذہب کو رد کیا ہے جن کا مذہب یہ ہے کہ عام اپنے افراد کے لئے وجوب ثابت نہیں کرتا اس لئے کہ عام مجمل ہوتا ہے اور مجمل اس لئے ہوتا ہے کہ عام مثلاً جمع کے اعداد مختلف ہیں کیوں کہ جمع قلت کی صورت میں تین سے دس تک ہر عدد مراد لیا جا سکتا ہے یعنی جمع قلت سے تین بھی مراد لے سکتے ہیں اور چار بھی اور پانچ بھی غرضیکہ دس تک کسی بھی عدد کو مراد لے سکتے ہیں اور جمع کثرۃ کی صورت میں دس سے الیٰ مالا نہایۃ کوئی بھی عدد مراد لے سکتے ہیں چوں کہ کسی بھی عدد کو کسی عدد پر کوئی ترجیح حاصل نہیں ہے لہٰذا وہ عام مجمل ہوگا اور کسی خاص عدد کے لئے موجب نہ ہوگا بلکہ جب تک کسی عدد معین پر دلیل قائم نہ ہو جائے توقف ضروری ہوگا نہ اس کا اعتقاد ضروری ہوگا اور نہ اس پر عمل لازم ہوگا، احناف کی جانب سے اشاعرہ کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ جب کوئی وجہ ترجیح موجود نہ ہو تو اس عام کو کل پر محمول کیا جائے گا، اس صورت میں بعض کی بعض پر ترجیح بلا مرجح لازم نہیں آئے گی اور اجمال بھی ختم ہو جائے گا۔

فیما یتناولہ سے مصنف علیہ الرحمہ نے ثلجی اور جبائی پر رد کیا ہے اس لئے کہ یہ حضرات عام کو اگر جمع کا صیغہ ہو تو تین پر محمول کرتے ہیں اور اگر واحد کا صیغہ ہو تو ایک مراد لیتے ہیں اس لئے کہ مذکورہ دونوں عدد متیقن ہیں ان کے علاوہ تمام عدد کا شامل ہونا مشکوک ہے لہٰذا مذکورہ دونوں عددوں کے علاوہ کو مراد لینا قیام دلیل پر موقوف رہے گا جس عدد پر دلیل قائم ہوگی وہی مراد ہوگا، ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ لفظ کو خالی مان لینا یعنی اس سے کوئی معنیٰ مراد نہ لینا یہ لغویات ہے لہٰذا عام اگر واحد کا صیغہ ہو اور اس سے ایک مراد ہو اور اگر جمع کا صیغہ ہو اور اس سے اقل جمع یعنی تین مراد ہوں تو یہ متیقن ہے اس کے علاوہ صیغہ واحد کی صورت میں ایک سے زیادہ مراد لینا اور جمع کی صورت میں تین سے زیادہ مراد لینا مشکوک ہوگا اس لئے کہ اقل مافوق الاقل میں داخل ہے مثلاً ایک دو میں داخل ہے مگر مافوق الاقل اقل میں داخل نہیں ہوتا مثلاً دو ایک میں داخل نہیں ہے اور جو چیز یقینی ہوتی ہے اس کو مراد لینا اولیٰ ہوتا ہے اسی طرح جمع کی صورت میں اقل جمع یقینی ہے لہٰذا تین کا عدد مراد لینا اولیٰ ہوگا، اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ آپ نے مذکورہ دلیل سے لغت کو قیاس اور عقل سے ثابت کیا ہے جو کہ بالاتفاق جائز نہیں ہے۔

مصنفؒ اپنے قول قطعاً ویقیناً سے امام شافعیؒ اور ان کے ہمنواؤں پر رد کرنا چاہتے ہیں اس لئے کہ امام

شافعیؒ اور ان کے ہمنواؤں کے نزدیک عام کا حکم ظنی ہوتا ہے اور ہمارے نزدیک عام کا حکم قطعی الدلالت اور یقینی ہوتا ہے۔

الا اذا لحقہ خصوص معلوم او مجہول: ابتک عام غیر مخصوص منہ البعض کا بیان تھا اِلّا اذا سے عام مخصوص منہ البعض کا حکم بیان فرما رہے ہیں، ہمارے نزدیک عام اگرچہ مفید یقین اور قطعی الدلالت ہوتا ہے لیکن اگر اس کو کوئی مخصص معلوم یا مجہول لاحق ہو جائے یعنی اس میں تخصیص کر لی جائے تو ہمارے نزدیک بھی قطعی نہیں رہے گا بلکہ ظنی ہو جائے گا، عام مخصوص منہ البعض میں چار مذاہب ہیں پہلا مذہب جمہور علماء کا ہے اور مصنفؒ کے نزدیک بھی وہی پسندیدہ ہے اور وہ یہ ہے کہ عام مخصوص منہ البعض قطعی نہیں رہتا بلکہ ظنی ہو جاتا ہے اور مفید یقین بھی نہیں رہتا البتہ اس پر عمل کرنا واجب اور اس سے استدلال کرنا درست ہوتا ہے خواہ مخصص معلوم ہو یا مجہول، دوسرا مذہب امام کرخی اور عیسٰے ابن ابان کا ہے ان کا مذہب یہ ہے کہ عام مخصوص منہ البعض کی حجیت بالکل ساقط ہو جاتی ہے نہ یقین کا فائدہ دیتا ہے اور نہ ظن کا اور نہ اس پر عمل کرنا واجب اور نہ استدلال کرنا درست، مخصص خواہ معلوم ہو یا مجہول، تیسرا مذہب یہ ہے کہ عام جس طرح قبل التخصیص مفید یقین ہوتا ہے اسی طرح بعد التخصیص بھی مفید یقین رہے گا مخصص خواہ معلوم ہو یا مجہول چوتھا مذہب یہ ہے کہ اگر مخصص معلوم ہو تو عام مخصوص منہ البعض باقی افراد میں اسی طرح قطعی اور مفید یقین رہے گا جس طرح قبل التخصیص تھا اور اگر مخصص مجہول ہو تو عام مخصوص منہ البعض بالکل حجۃ نہیں رہے گا نہ یقینی اور نہ ظنی۔

مصنف علیہ الرحمہ نے مذاہب اربعہ میں سے صرف مذہب مختار کا ذکر فرمایا ہے، مذہب مختار کی تشریح سے پہلے بطور تمہید ایک بات سمجھنا ضروری ہے کہ اصطلاح فقہ میں تخصیص کسے کہتے ہیں؟ تخصیص کہتے ہیں عام کو اس کے بعض افراد پر کلام مستقل متصل کے ذریعہ محصور کر دینا، اور کلام مستقل وہ ہے جو مفید حکم ہو اور مفید حکم ہونے میں کسی کا محتاج نہ ہو اور متصل کا مطلب یہ ہے کہ عام اور مخصص کا تلفظ ایک ساتھ کیا جائے اور اگر دونوں کا تلفظ الگ الگ کیا گیا تو یہ تخصیص اصطلاحی نہیں ہوگی بلکہ نسخ ہوگا۔

اس تمہید کے بعد سمجھنا چاہیئے کہ اگر عام میں تخصیص کی گئی خواہ مخصص معلوم ہو یا مجہول تو وہ عام موجب حکم ہوگا یعنی اس کے باقی افراد پر عمل کرنا واجب ہوگا مگر اس میں مزید تخصیص کا احتمال ہوگا اس لئے کہ مخصوص یعنی جن افراد کو خاص کیا گیا ہے ان کی تخصیص کی کوئی علت ضرور ہوگی لہٰذا اگر وہ علت عام کے دیگر افراد میں بھی پائی جاتی ہے تو ان افراد کو بھی عام کے حکم سے خاص کر لیا مثلاً علیہ السلام نے فرمایا ہے فاقتلوا المشرکین یہ حدیث عام ہے اس لئے کہ مطلقاً مشرکین کو قتل کرنے کا حکم فرمایا ہے اس میں کسی قسم کی تخصیص نہیں ہے، دوسری حدیث میں فرمایا ولا تقتلوا اھل الذمۃ یعنی مشرکین کو قتل کرو اور اہل ذمہ کو قتل نہ کرو، دوسری

حدیث سے پہلی حدیث کی تخصیص فرماتے ہوئے پہلی حدیث کے حکم عام (قتل) سے ذمیوں کو خارج فرمادیا، اسی طرح اللہ تعالیٰ کے قول فاقتلوا المشرکین حیث وجدتموہم کی تخصیص اپنے قول اِنْ اَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِکِیْنَ اسْتَجَارَکَ فَاَجِرْهُ کے ذریعہ کی ہے، فاقتلوا المشرکین میں الف لام استغراق کا ہے جس کی وجہ سے عموم ہے یعنی جس مشرک کو بھی پاؤ خواہ سندھی ہو یا ہندی، ایرانی ہو یا ترکستانی، جوان ہو یا بوڑھا، مرد ہو یا عورت، دوسری آیت نے اس میں تخصیص کی اور اس مشرک کو قتل کے حکم سے خارج کردیا جو پناہ طلب کرے، حدیث میں ذمی کو اور آیت میں مستامن کو قتل کے حکم عام سے خاص کرلیا گیا ہے اور اس خاص کرنے کی علت عجز عن الحرب ہے جب مستامن اور ذمی نے مسلمانوں کی بالادستی تسلیم کرلی تو یہ شخص مسلمانوں سے جنگ کرنے سے عاجز ہو گیا، اسی عجز کی وجہ سے اس کو معاف کردیا گیا معلوم ہوا کہ عدم قتل کی علت عجز عن الحرب ہے لہٰذا اگر یہی علت مشرکین کے دیگر افراد میں پائی جائے تو ان کو بھی قتل نہ کیا جائے گا مثلاً مشرک عورتوں، بچوں، بوڑھوں اندھوں، مریضوں، راہبوں وغیرہ کو بھی قتل نہیں کیا جائے گا۔

خلاصہ یہ ہے کہ جب مخصوص معلوم کی علت معلوم ہوگئی تو عام کے باقی افراد میں بھی اسی علت کے پائے جانے کا احتمال موجود ہے لہٰذا عام کے باقی افراد کا حکم قطعی نہ رہے گا بلکہ ظنی ہو جائے گا، مصنف کی عبارت علیٰ تجوز ان یظہر المخصوص فیہ بتعلیلہ کا یہی مطلب ہے اور اگر وہ مخصوص جس کو عام کے افراد سے خاص کیا گیا ہے مجہول ہے تو شارع علیہ السلام اس کی تفسیر بیان فرمائیں گے اور تفسیر کے بعد وہ مخصوص جو اب تک مجہول تھا معلوم ہو جائے گا اور تخصیص کا احتمال بھی رکھے گا جیسا کہ مخصوص معلوم تخصیص کا احتمال رکھتا ہے اس مخصوص مجہول کی مثال اللہ تعالیٰ کے قول واحل اللہ البیع وحرم الربوا میں ہے، ربوا کو احل اللہ البیع کے عموم سے خاص کرلیا گیا ہے اس لئے کہ احل اللہ البیع، بیع مع الربوا اور خالی عن الربوا دونوں کو عام ہے، مطلب یہ ہے کہ تمام بیوع حلال ہیں مگر بیع ربوا حلال نہیں ہے اور لغت میں ربوا کے معنیٰ مطلق زیادتی کے ہیں اور یہ معلوم نہیں کہ ربوا سے کونسی زیادتی مراد ہے کیونکہ بیع بھی تو زیادتی اور نفع کے لئے مشروع ہوئی ہے اگر مطلق زیادتی حرام ہو تو باب بیع مسدود ہو جائے گا حالانکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے تجارت کی ترغیب دی ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ربوا کی تفسیر کرتے ہوئے فرمایا کہ چھ چیزوں (گندم، جو، نمک، تمر، سونا، چاندی) کو اگر ہم جنس کے ساتھ کمی زیادتی کے ساتھ بیچا جائے تو ربوا حرام ہے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی تفسیر سے پہلے یہ مخصص مجہول کی مثال تھی مگر تفسیر کے بعد مخصص معلوم کی مثال ہوگئی، اشیاء ستہ میں غور کرکے امام ابو حنیفہؒ نے قدر اور جنس کو علت قرار دیا ہے لہٰذا اگر یہ علت اشیاء ستہ کے علاوہ کسی میں بھی پائی جائے گی تو اس میں بھی بیع بالتفاضل حرام ہوگی یہی وجہ ہے کہ ہمارے یہاں چاول کو چاول اور چونے کو چونے، مکئی کو مکئی علیٰ ہٰذا القیاس تفاضل کے ساتھ فروخت کرنا حرام ہے۔

مذہب مختار کی دلیل: مذہب مختار جیسا کہ اوپر بیان کیا جا چکا ہے یہ ہے کہ عام مخصوص منہ البعض قطعی الدلالۃ اور مفید یقین نہیں ہوتا البتہ اس پر عمل کرنا واجب اور اس سے استدلال کرنا درست ہوتا ہے خواہ مخصص معلوم ہو یا مجہول ہو اس کی دلیل یہ ہے کہ مخصص معلوم ہو یا مجہول اپنے حکم کے اعتبار سے استثناء کے مشابہ ہوتا ہے اور صیغہ کے اعتبار سے ناسخ کے مشابہ ہوتا ہے، حکم کے اعتبار سے استثناء کے مشابہ اس لئے ہوتا ہے کہ جس طرح مستثنیٰ مستثنیٰ منہ میں داخل نہیں ہوتا اسی طرح مخصوص بھی عام کے حکم میں داخل نہیں ہوتا، اور مخصص صیغہ کے اعتبار سے ناسخ کے مشابہ اس لئے ہوتا ہے کہ جس طرح ناسخ کا صیغہ مستقل اور تام ہوتا ہے اسی طرح مخصص کا صیغہ بھی مستقل تام ہوتا ہے یعنی جس طرح ناسخ مفہوم کے اعتبار سے مستقل ہوتا ہے یعنی اپنے معنیٰ کے سمجھنے میں دوسرے کا محتاج نہیں ہوتا اسی طرح مخصص بھی اپنے معنی سمجھنے میں دوسرے کا محتاج نہیں ہوتا مثلاً اللہ تعالیٰ کے قول احل اللہ البیع وحرم الربوا میں حرم مخصص ہے اگر اس کو صدر کلام یعنی احل اللہ البیع سے جدا بھی کرلیں تب بھی اس کے معنیٰ مکمل اور مفہوم ہیں اسی طرح اگر ناسخ کو منسوخ سے الگ کرلیا جائے تو بھی ناسخ کے معنیٰ مکمل اور مفہوم ہوتے ہیں، فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ یہ منسوخ ہے اور اِنْ اَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَاَجِرْهُ یہ ناسخ ہے اگر ناسخ کو منسوخ سے الگ کر دیا جائے تب بھی اسکے معنیٰ مفہوم اور مکمل ہیں، بہرحال جب مخصص استثناء اور ناسخ دونوں کے مشابہ ہے تو دونوں کی مشابہت کی رعایت کرنی ضروری ہوگی لہٰذا اگر مخصص معلوم ہو تو استثناء کے ساتھ مشابہت کا تقاضہ یہ ہے کہ عام تخصیص کے بعد بھی اسی طرح قطعی الدلالۃ رہے جس طرح قبل التخصیص قطعی الدلالۃ تھا کیوں کہ مستثنیٰ اگر معلوم ہو تو مستثنیٰ منہ اپنے باقی افراد میں علےٰ حالہٖ قطعی الدلالۃ رہتا ہے اسی طرح جب مخصوص معلوم ہو تو عام بھی اپنے تمام افراد میں قطعی الدلالۃ رہے گا، اور ناسخ کے ساتھ مشابہت کا تقاضہ یہ ہے کہ تخصیص کے بعد عام قابل استدلال ہی نہ رہے اس لئے کہ ناسخ مستقل ہوتا ہے اور ہر ناسخ علت کو قبول کرتا ہے یعنی معلل ہوتا ہے کیوں کہ احکام شرعیہ میں اصل یہ ہے کہ وہ معلل ہوں، بہرحال جب ہر مستقل علت کو قبول کرتا ہے تو ناسخ بھی مستقل ہونے کی وجہ سے علت کو قبول کرے گا اور مخصص چونکہ صیغہ کے اعتبار سے ناسخ کے مشابہ ہے اس لئے مخصص بھی علت کو قبول کرے گا اور جب مخصص علت کو قبول کرے گا یعنی علت کی وجہ سے تخصیص ہوگی تو یہ نہ معلوم ہو سکے گا کہ علت کی وجہ سے عام کے تحت کتنے افراد باقی رہے اور کتنے افراد خارج ہوئے اور جب یہ معلوم نہ ہو سکے گا تو مخصص مجہول ہو جائے گا اور مخصص کی جہالت عام کی جہالت میں مؤثر ہوگی، یعنی مخصص کے مجہول ہونے کی وجہ سے عام بھی مجہول ہو جائے گا اور مجہول سے استدلال کرنا ساقط ہوتا ہے لہٰذا تخصیص کے بعد عام سے استدلال کرنا ساقط ہوگا۔

حاصل یہ ہے کہ مخصص معلوم کا استثناء کے مشابہ ہونا اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ عام تخصیص

کے بعد بھی قطعی الدلالۃ رہے اور ناسخ کے ساتھ مشابہ ہونے کا یہ تقاضہ ہے کہ عام تخصیص کے بعد قابل استدلال بھی نہ رہے پس ہم نے دونوں مشابہت پر عمل کرتے ہوئے عام مخصوص منہ البعض کو بین بین قرار دیا اور کہا کہ عام مخصوص کے بعد قطعی الدلالۃ تو نہ رہے گا البتہ اس سے استدلال کرنا درست ہوگا اور اس پر عمل کرنا واجب ہوگا۔

اور اگر مخصص مجہول ہو تو استثناء کی مشابہت اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ تخصیص کے بعد عام سے استدلال درست نہ ہو کیونکہ مستثنیٰ کی جہالت مستثنیٰ منہ میں مؤثر ہوتی ہے یعنی مستثنیٰ کے مجہول ہونے سے مستثنیٰ منہ بھی مجہول ہو جاتا ہے اور مجہول کسی چیز کا فائدہ نہیں دیتا ہے پس اسی طرح مخصص کے مجہول ہونے سے عام جو کہ مخصوص منہ ہے وہ بھی مجہول ہو جائے گا اور مجہول مفید حکم نہیں ہوتا لہٰذا تخصیص کے بعد عام بھی مفید حکم نہ ہوگا اور اس سے استدلال کرنا درست نہ ہوگا، اور ناسخ کے ساتھ مشابہت اس بات کی مقتضی ہے کہ تخصیص کے بعد عام کی قطعیت علیٰ حالہ باقی رہے کیوں کہ ناسخ مجہول خود ساقط ہو جاتا ہے اسی طرح مخصص مجہول بھی ساقط ہو جائے گا اور علیٰ حالہ اپنی قطعیت پر باقی رہے گا۔

خلاصہ یہ ہے کہ مخصص کے مجہول ہونے کی صورت میں استثناء کی مشابہت تقاضہ کرتی ہے کہ عام قابل استدلال نہ رہے اور ناسخ کی مشابہت تقاضہ کرتی ہے کہ عام علیٰ حالہ قطعی الدلالۃ رہے، پس ہم نے دونوں کی مشابہت پر عمل کیا اور عام مخصوص منہ البعض کو بین بین قرار دیا اور یہ کہا کہ عام تخصیص کے بعد قطعی الدلالۃ تو نہیں رہتا البتہ اس سے استدلال کرنا درست ہے۔

وَالْمُشْتَرَكُ وَهُوَ مَا اشْتُرِكَ فِيْهِ مَعَانٍ أَوْ أَسَامٍ لَا عَلٰى سَبِيْلِ الْاِنْتِظَامِ وَحُكْمُهُ التَّوَقُّفُ فِيْهِ بِشَرْطِ التَّأَمُّلِ لِيَتَرَجَّحَ بَعْضُ وُجُوْهِهِ

ترجمہ اور مشترک وہ لفظ ہے جس میں چند معانی یا چند اسماء شریک ہوں (لیکن یہ اشتراک) علیٰ سبیل الشمول نہ ہو (بلکہ علیٰ سبیل البدلیۃ ہو) اور مشترک کا حکم یہ ہے کہ تاویل اور غور وفکر کی شرط کے ساتھ اس میں توقف کیا جائے تاکہ اس کا کوئی ایک معنیٰ راجح ہو جائے۔

تشریح مصنف علیہ الرحمہ تقسیم اول کی (جو کہ لفظ کی باعتبار وضع کے ہے) قسم ثالث کو بیان فرما رہے ہیں اور وہ مشترک ہے، مصنفؒ نے مشترک کی تعریف کرتے ہوئے فرمایا والمشترک وہو ما اشترک فیہ معان او اسام لا علیٰ سبیل الانتظام، اس تعریف میں لفظ ما بمنزلہ جنس ہے جس سے لفظ موضوع مراد ہے جو کہ خاص، عام اور مشترک سب کو شامل ہے اور باقی قیود فصول ہیں۔

سوال: مصنف علیہ الرحمہ نے مشترک کی تعریف میں اشتراک کا لفظ استعمال کیا ہے جس سے تعریف الشئ بنفسہٖ لازم آتی ہے جو کہ باطل ہے؟ جواب: اشتراک سے مراد اشتراک لغوی ہے اور مشترک سے مراد مشترک اصطلاحی ہے اس تغایر کی وجہ سے اب کوئی اعتراض باقی نہیں رہا، اشتراک سے لغوی مراد ہونے کی دلیل یہ ہے کہ لفظ کی یہ تقسیم معنی لغوی کے اعتبار سے ہے جب مقسم باعتبار وضع لغت مراد ہوگا تو اقسام کا اعتبار بھی اسی حیثیت سے ہوگا، اشتراک کے معنے یہ ہیں کہ لفظ کے چند معانی میں سے ہر ایک کے علی السویہ مراد ہونے کا احتمال ہو، اشتراک کے معانی کی اس تفصیل کے بعد مشترک کی تعریف سے خاص خارج ہوگیا اس لئے کہ خاص میں چند معانی کا احتمال نہیں ہوتا بلکہ وہ تو ایک معنے کے ساتھ خاص ہوتا ہے، اور مصنف کے قول لاعلیٰ سبیل الانتظام کی قید سے عام خارج ہوگیا اس لئے کہ عام میں اشتراک علےٰ سبیل الشمول ہوتا ہے اور مشترک میں اشتراک علےٰ سبیل البدلیۃ ہوتا ہے۔

سوال: مصنف علیہ الرحمہ نے مشترک کی تعریف میں معانی او اسامی کے درمیان آو حرف تردید استعمال کیا ہے جو کہ تعریفات میں ناپسندیدہ ہے۔ جواب: یہاں آو تردید کے لئے نہیں ہے بلکہ تقسیم کے لئے ہے اور تقسیم بھی حد کی نہیں بلکہ محدود کی ہے اس لئے کہ مشترک دو قسم کا ہوتا ہے ایک مشترک وہ ہوتا ہے جس میں معانی کا اشتراک ہوتا ہے جیسا کہ لفظ نہل سیرابی اور تشنگی دونوں معانی کے درمیان مشترک ہے اور لفظ قرو، طہر اور حیض کے معنے کے درمیان مشترک ہے، دوسری قسم وہ ہے کہ چند مسمیات یعنی اعیان خارجیہ کے درمیان اشتراک ہوتا ہے جیسا کہ لفظ عین کہ اس میں چند اعیان خارجیہ مشترک ہیں اس لئے کہ لفظ عین سورج گھٹنہ، سونا، چشمہ وغیرہ کے درمیان مشترک ہے جو کہ اعیان خارجیہ ہیں نہ کہ امور ذہنیہ۔

سوال: مصنف علیہ الرحمہ نے مشترک کی تعریف میں معانی او اسامی کے الفاظ استعمال کئے ہیں جو کہ جمع کے صیغے ہیں اور اقل جمع میں کم از کم تین افراد کا ہونا ضروری ہے جس کا مطلب یہ ہوگا کہ مشترک وہ ہے جو کم از کم تین معانی میں مشترک ہو جیسا کہ عام میں کم از کم تین معانی ہونا ضروری ہے حالاں کہ ایسا نہیں ہے اس لئے کہ جو لفظ دو معانی کے درمیان مشترک ہوتا ہے وہ بھی مشترک ہوتا ہے جیسا کہ لفظ قرو، کہ یہ حیض اور طہر دو معانی کے درمیان شریک ہونے کے باوجود بالاتفاق مشترک ہے؟ جواب: جمع سے ما فوق الواحد مراد ہے!

سوال: جب جمع سے ما فوق الواحد مراد ہے تو پھر مصنف نے تثنیہ کی بجائے جمع کا صیغہ کیوں استعمال کیا ہے؟

جواب: مصنف نے چوں کہ عام کی تعریف میں جمعًا من المسمیات فرمایا تھا یہاں بھی جمع کا صیغہ استعمال کیا تاکہ دونوں تعریفوں کے درمیان یکسانیت ہوجائے۔

وحکمہ التوقف فیہ، مصنفؒ مشترک کی تعریف سے فارغ ہونے کے بعد اس کا حکم بیان فرما رہے ہیں مشترک کا حکم یہ ہے کہ کسی ایک معنے پر اعتقاد نہ رکھا جائے بلکہ اعتقاد یہ ہونا چاہئے کہ شارع کی جو بھی مراد ہے وہ

حق ہے اور مشترک معنی میں غور کرے تاکہ کوئی ایک معنے راجح ہو جائیں اس لئے کہ لفظ ہر ایک معنے کا مساوی طور پر احتمال رکھتا ہے اور ان میں سے صرف ایک ہی معنے مراد ہیں لہٰذا تامل ضروری ہے جیسا کہ ہمارے علماء نے لفظ قروء کے معنے میں جو حیض اور طہر کے درمیان مشترک ہے غور کر کے حیض کے معنے متعین کر دیئے ہیں اور حیض کے معنے چند وجوہ متعین ہوئے ہیں (۱) ایک وجہ یہ ہے کہ کتاب اللہ میں قروء جمع کے صیغہ کے ساتھ وارد ہوا ہے اور جمع کا ادنیٰ درجہ تین ہے اگر قروء سے طہر مراد لیا جائے تو ایک صورت میں تین پورے نہیں ہوتے، دوسری وجہ یہ ہے کہ کتاب اللہ میں ثلثۃ کا لفظ وارد ہوا ہے جو کہ لفظ خاص ہے اس کا مصداق محض تین ہے تین سے کم و بیش پر ثلثۃ کا اطلاق درست نہیں ہے اگر قروء سے طہر مراد لیا جائے تو یا تو تین سے زیادہ یا کم ہوتا ہے اس لئے کہ حالت حیض میں طلاق دینا بدعت اور ممنوع ہے لہٰذا صحیح طریقہ یہ ہے کہ حالت طہر میں طلاق دی جائے، تو جب طلاق حالت طہر میں دی جائے گی تو طلاق جس طہر میں واقع ہوئی ہے وہ عدت میں شمار ہوگا یا نہیں، اگر شمار نہیں ہوتا بلکہ اس کے علاوہ تین طہر ضروری ہیں تو مدت عدت تین طہر سے زائد ہوگی اور اگر شمار ہوتا ہے تو تین طہر پورے نہیں ہوتے بلکہ دو اور تیسرے کا بعض ہوگا، تیسری وجہ یہ ہے کہ قروء باعتبار لغت جمع اور انتقال کے معنے پر دلالت کرتا ہے کہا جاتا ہے قرءَ الماءُ فی الحوض، پانی حوض میں جمع ہو گیا اور کہا جاتا ہے قرءَ القرحُ زخم بہنے لگا اور یہ دونوں معانی حیض میں متصور ہیں اس لئے کہ حیض دم کو کہتے ہیں یقال تحیضت المرأۃ عورت کے حیض کا خون جاری ہو گیا، دم حیض چوں کہ ایام طہر میں رحم کے اندر جمع ہوتا ہے اور ایام حیض میں جاری ہو جاتا ہے لہٰذا قروء پر حیض کے معنے صادق آتے ہیں نہ کہ طہر کے اندر، مذکورہ وجوہ کی بنا پر ہمارے علماء نے قروء سے حیض کے معنے مراد لئے ہیں۔

وَالْمُأَوَّلُ وَهُوَ مَا تَرَجَّحَ مِنَ الْمُشْتَرَكِ بَعْضُ وُجُوْهِهٖ بِغَالِبِ الرَّایِ وَحُكْمُهُ الْعَمَلُ بِهٖ عَلَى اِحْتِمَالِ الْغَلَطِ

ترجمہ اور مؤول وہ لفظ مشترک ہے جس کے کوئی ایک معنے ظن غالب کے ذریعہ راجح ہوگئے ہوں اور اس کا حکم یہ ہے کہ احتمال خطا کے ساتھ اس پر عمل واجب ہو۔

تشریح یہ تقسیم اول کی قسم رابع کا بیان ہے یعنی لفظ کی وضع کے اعتبار سے چوتھی قسم مؤول ہے مؤول آل یؤول سے ماخوذ ہے اس کے معنے رجوع کرنے کے ہیں، مجتہد جب چند معانی میں سے ایک معنے کو متعین کر دیتا ہے تو وہ گویا کہ تمام معانی سے ایک معنے کی طرف رجوع کرتا ہے، مؤول تاویل سے پہلے مشترک ہوتا ہے تاویل کے بعد مؤول کہلاتا ہے، مصنف نے مؤول کی تعریف میں من المشترک

کی قید لگائی ہے تاکہ یہ معلوم ہوجائے کہ یہاں مؤول سے وہ مؤول مراد ہے جو مشترک سے حاصل ہوتا ہے، ورنہ تو اگر خفی، مشکل، مجمل کا خفا کسی دلیل ظنی سے زائل ہوجائے تو وہ بھی مؤول ہوجاتا ہے مگر یہ مؤول لفظ موضوع کے اقسام سے نہیں ہے بلکہ بیان کے اقسام سے ہے اور مصنف کا مقصد اس مؤول کو بیان کرنا ہے جو لفظ موضوع کے اقسام سے ہو، مشترک چوں کہ لفظ موضوع کے اقسام سے ہے اسی وجہ سے مصنف نے من المشترک کی قید لگائی ہے عبارت میں غالب رائے سے قیاس مراد نہیں ہے جیسا کہ بظاہر وہم ہوتا ہے بلکہ ظن غالب مراد ہے یعنی اگر مشترک کے کسی ایک معنے کو ظن غالب کے ذریعہ ترجیح دی گئی ہو تو وہ مؤول کہلائے گا، یہ ترجیح خواہ خبر واحد سے دی گئی ہو یا قیاس سے یا نفس صیغہ میں غور وفکر کر کے دی گئی ہو یا سیاق وسباق میں غور وفکر کر کے دی گئی ہو، ان تمام صورتوں میں مشترک مؤول ہوجائے گا لیکن اگر کسی معنے کو دلیل قطعی کے ذریعہ ترجیح دی گئی تو وہ مفسر کہلائے گا نہ کہ مؤول۔

خبر واحد کے ذریعہ ترجیح کی مثال یہ ہے لفظ قروء حیض اور طہر کے معنے میں مشترک ہے مگر حدیث عائشہؓ کے ذریعہ جو کہ خبر واحد ہے حیض کو ترجیح دے دی گئی ہے حدیث شریف یہ ہے طلاق الامۃ تطلیقتان وعدتہا حیضتان، اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ قروء سے حیض مراد ہے کیوں کہ اس حدیث میں باندی کی عدت حیض بیان کی گئی ہے تو بطور دلالت یہ بھی معلوم ہوگیا کہ آزاد عورت کی عدت بھی حیض ہوگی اس لئے کہ دونوں کی عدت کے بارے میں فرق کا کوئی قائل نہیں ہے۔

قیاس کے ذریعہ مشترک کے کسی ایک معنے کو ترجیح کی مثال یہ ہے قروء سے حیض مراد ہے اور قیاس و عقل کا تقاضہ بھی یہی ہے کہ حیض ہی مراد ہو اس لئے کہ جب قروء سے حیض مراد ہوگا تو عورت تین حیض گذار کر بالیقین اور بالاتفاق عدت سے نکل جائے گی اس طرح کہ اگر کسی نے طہر کے اول جز میں طلاق دی تو حیض کے ساتھ عدت گذارنا طہر کے ساتھ عدت گذارنے کو مستلزم ہوگا کیوں کہ وقوع طلاق کے بعد جس مدت میں تین حیض گذریں گے اسی مدت میں تین طہر بھی گذر جائیں گے لہٰذا ان حضرات کے نزدیک بھی عدت گذر جائے گی جو طہر کے ساتھ گذارنے کے قائل ہیں مثلاً طہر کے جزء اول میں طلاق دی اور عدت حیض کے ذریعہ گذاری تو طہر بھی تین ہوجائیں گے اور حیض بھی لہٰذا فریقین کے نزدیک عدت گذر جائے گی مثلاً طہر، حیض، طہر، حیض، طہر، حیض مذکورہ صورت میں طہر بھی تین ہیں اور حیض بھی تین، اور طہر کے ذریعہ عدت گذاری جائے تو تین طہروں کی مدت تین حیضوں کو مستلزم نہیں ہوتی مثلاً طہر، حیض، طہر، حیض، طہر، اس صورت میں طہر تو تین ہیں مگر حیض صرف دو ہیں لہٰذا طہر سے عدت گذارنے کے قائلین کے نزدیک تو عدت گذر جائے گی مگر حیض سے قائلین کے نزدیک عدت نہیں گذرے گی، لہٰذا قیاس کا تقاضہ ہے کہ قروء سے حیض مراد لیا جائے تاکہ بالاتفاق اور بالیقین عدت گذر سکے۔

نفس صیغہ میں غور وفکر کر کے ترجیح کی مثال بھی قرور کے لفظ میں غور کرنا ہے یعنی اگر قرور کے لغوی معنے میں غور کیا جائے تو تب بھی حیض ہی کے معنے کو ترجیح ہوتی ہے اس لئے کہ لغت میں قرور کے معنے جمع اور انتقال کے ہیں اور جمع وانتقال حیض میں ہوتا ہے نہ کہ طہر میں، طہر میں صرف جمع کے معنے ہوتے ہیں حالت طہر میں دم حیض جمع ہوتا ہے اور حالت حیض میں جمع بھی ہوتا ہے اور خارج بھی ہوتا ہے۔

. لفظ مشترک سیاق وسباق میں غور کرنے سے بھی ترجیح حاصل ہوتی ہے، سیاق اس قرینہ لفظیہ کو کہتے ہیں جو لفظ مشترک کے بعد واقع ہو، اور سباق اس قرینہ لفظیہ کو کہتے ہیں جو مشترک سے پہلے واقع ہو، سباق میں غور کر کے ترجیح کی مثال یہ ہے ثلثۃ قرور میں قرور لفظ مشترک ہے ثلثہ جو کہ قرور سے پہلے واقع ہے اس میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ قرور سے حیض مراد ہے اس لئے کہ ثلثۃ لفظ خاص ہے جس کا اطلاق تین پر ہوگا نہ تین سے کم پر اور نہ زیادہ پر اور یہ اسی وقت ہو سکتا ہے جب کہ قرور سے مراد حیض لیا جائے اس لئے کہ اگر قرور سے مراد طہر لیا جائے تو ثلثہ کا مصداق پورا نہیں ہوگا اس لئے کہ طہر مراد لینے کی صورت میں یا تو تین سے زیادہ ہوں گے یا کم۔

سیاق میں غور کر کے ترجیح کی مثال اللہ تعالیٰ کا قول اُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ ہے اس آیت میں اُحِلَّ لفظ مشترک ہے کیوں کہ حِلٌّ سے بھی مشتق ہو سکتا ہے جس کے معنے حلال ہونے کے ہیں اور حلول سے بھی مشتق ہو سکتا ہے
جس کے معنے دخول کے ہیں مگر جب لفظ رَفَثٌ میں جو کہ اُحِلَّ کے بعد واقع ہے غور کیا تو معلوم ہوا کہ حِلٌّ سے مشتق ہے نہ کہ حلول سے اس لئے کہ اس وقت یہ معنے ہوں گے کہ جماع روزہ کی رات میں حلول (داخل) کر دیا گیا ہے ظاہر ہے کہ اس کا کوئی مقصد نہیں ہے البتہ جماع روزہ کی رات میں حلال کیا گیا ہے یہ معنے صحیح ہیں، اسی کی دوسری مثال اللہ تعالیٰ کا قول اَحَلَّنَا دَارَ الْمُقَامَةِ ہے اس آیت میں احلنا لفظ مشترک ہے حلول اور حِل دونوں سے مشتق ہو سکتا ہے مگر بعد میں لفظ دار واقع ہے جو کہ اس بات کا قرینہ ہے کہ احلنا حلول سے مشتق ہے نہ کہ حِل سے، مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ہم کو جنت میں داخل کیا یہ معنے صحیح ہیں اور اگر حِل سے مشتق مانا جائے تو مطلب ہوگا کہ اللہ تعالیٰ نے ہم کو جنت میں حلال کیا ہے ظاہر ہے کہ اس کا کوئی مطلب نہیں ہے۔

وحکمہ العمل ، اور مؤول کا حکم یہ ہے کہ مجتہد کی تاویل وترجیح کے بعد جو معنے متعین ہوں اس پر عمل واجب ہے مگر خطا کا احتمال ہے اس لئے کہ ترجیح ظن غالب یا قیاس سے ہوتی ہے اور یہ دونوں امر ظنی ہیں جن میں خطاء کا احتمال ہے یا خبر واحد سے ترجیح ہوتی ہے تو خبر واحد میں بھی خطاء وصواب کا احتمال ہے اس لئے کہ خبر واحد ظن کا فائدہ دیتی ہے یہی وجہ ہے کہ مؤول موجب عمل تو ہے مگر موجب علم واعتقاد نہیں اسی وجہ سے

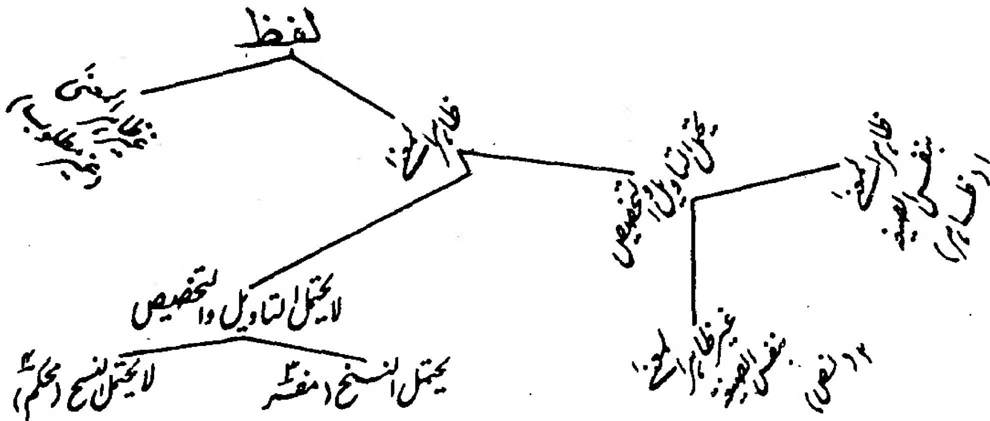
مؤول کے منکر کی تکفیر نہیں کی جاتی۔

وَالْقِسْمُ الثَّانِیْ فِیْ وُجُوْهِ الْبَیَانِ بِذٰلِكَ النَّظْمِ وَهِیَ اَرْبَعَةٌ اَلظَّاهِرُ وَهُوَ مَا ظَهَرَ الْمُرَادُ مِنْهُ بِنَفْسِ الصِّیْغَةِ،

ترجمہ اسی نظم کی دوسری تقسیم بیان وظہور کے اقسام میں ہے اور وہ چار ہیں، قسم اول ظاہر اور وہ لفظ ہے جس کی مراد نفس صیغہ سے ظاہر ہو جائے۔

تشریح یہاں بھی قسم بمعنے تقسیم ہے جیسا کہ مصنفؒ کی عبارت اقسام النظم والمعنے میں اقسام سے مراد تقسیمات ہیں حاصل اس کا یہ ہے وہ نظم جس کا تقسیم اول میں ذکر کیا گیا ہے اس کی دوسری تقسیم ظہور معنے کے اعتبار سے ہے یعنی اگر معنے ظاہر ہیں تو اس کا ظہور کس طرح کا ہوگا سوقا ہے یا غیر سوقا ہے اس میں تاویل وتخصیص کا احتمال ہے یا نہیں تاکہ سامع کو ظہور کی نوعیت کا علم ہو جائے بہر حال ظہور معنے کے اعتبار سے اس نظم کی جو معنے پر دلالت کرتا ہے چار قسمیں ہیں (۱) ظاہر (۲) نص (۳) مفسر (۴) محکم،

دلیل حصر اس طرح ہے، لفظ ظاہر المعنے ہوگا یا نہیں اگر ظاہر المعنے ہو تو دو حال سے خالی نہیں، تاویل و تخصیص کا احتمال رکھے گا یا نہیں اگر احتمال رکھتا ہے تو وہ بھی دو حال سے خالی نہیں معنے کا ظہور نفس صیغہ سے ہوگا یا فقط نفس صیغہ سے معنے ظاہر نہ ہوں گے اگر معنے کا ظہور نفس صیغہ سے ہے تو یہ ظاہر ہے، اور فقط صیغہ سے ظہور نہیں ہوتا بلکہ کوئی لفظ اس کو بیان کرنے کے لئے لایا جاتا ہے تو وہ نص ہے اور اگر وہ معنی تاویل وتخصیص کا احتمال نہ رکھتے ہوں تو وہ بھی دو حال سے خالی نہیں یا تو آپ صلعم کے زمانہ میں احتمال نسخ ہوگا یا نہیں اول مفسر ہے اور ثانی محکم ہے، توضیحی نقشہ حسب ذیل ہے۔



یہ اقسام اربعہ مفہوم اور حیثیت کے اعتبار سے مختلف ہیں لیکن وجود کے اعتبار سے آپس میں متداخل ہیں یہ چاروں اقسام بعض بعض سے اعلیٰ وادنیٰ ہیں اور ادنیٰ اعلیٰ کے اندر داخل ہے جس کی وجہ سے کوئی تباین حقیقی نہیں ہے البتہ تباین اعتباری ہے بخلاف تقسیم اول کی اقسام خاص، عام، مشترک، مؤول کے درمیان تباین حقیقی ہے یہی وجہ ہے کہ مصنفؒ نے تقسیم اول کے مقابلات کا ذکر نہیں کیا ہے اور ثانی تقسیم کے مقابلات خفی، مشکل، مجمل، متشابہ کا ذکر کیا ہے۔

متاخرین کے نزدیک تقسیم ثانی کے اقسام کے درمیان بھی تباین ہے اس لئے کہ ان حضرات کے نزدیک ظاہر میں عدم مسوق کی قید ہے اور نص میں نہیں ہے اور نص میں احتمال تاویل وتخصیص کی شرط ہے اور مفسر میں نہیں ہے اور مفسر میں احتمال نسخ کی شرط ہے محکم میں شرط نہیں ہے، مذکورہ شرائط کے عدم اور وجود کی وجہ سے ان اقسام کے درمیان بھی متاخرین کے نزدیک تباین حقیقی ہے اس بات کا خیال رہے کہ تقسیم ثانی اور رابع کلام سے متعلق ہیں اور تقسیم اول اور ثالث کلمہ سے متعلق ہیں۔

الظاہر ہو ما ظہر المراد منہ، سوال: مصنف علیہ الرحمہ نے ظاہر کی تعریف ظاہر سے کی ہے جو کہ تعریف الشیٔ بنفسہ ہے جو کہ مستلزم دور ہے اور باطل ہے لہٰذا مذکورہ تعریف بھی باطل ہے؟ جواب: اول ظاہر سے ظاہر اصطلاحی مراد ہے اور دوسرے ظاہر سے ظاہر لغوی مراد ہے لہٰذا دونوں میں تغایر ہوگیا جس کی وجہ سے تعریف الشیٔ بنفسہ کا اعتراض بھی ختم ہوگیا۔

ظاہر کی تعریف کا خلاصہ یہ ہے اگر سامع اہل زبان ہو تو نفس صیغہ کو سن کر مراد کو سمجھ لے اس میں غور وفکر یا کسی قرینے کی ضرورت نہ پڑے، بنفس الصیغہ کی قید سے خفی، مشکل، مجمل، متشابہ خارج ہوگئے اس لئے کہ ان چاروں کی مراد نفس صیغے سے ظاہر نہیں ہوتی بلکہ خفی کی مراد طلب سے ظاہر ہوتی ہے اور مشکل کی مراد طلب کے بعد تامل سے ظاہر ہوتی ہے اور مجمل کی مراد مجمل کے بیان سے ظاہر ہوتی ہے اور متشابہ کی مراد اس دنیا میں ظہور کی کوئی امید نہیں ہے نیز نفس صیغہ کی قید کے ذریعہ ظاہر کی تعریف سے نص، مفسر اور محکم بھی خارج ہوگئے، نص تو اس لئے خارج ہوگئی کہ اس کے معنے کا ظہور نفس صیغہ سے نہیں ہوتا بلکہ سوق وغیرہ کی وجہ سے ہوتا ہے اور مفسر اور محکم اس لئے خارج ہو جاتے ہیں کہ ان دونوں میں معنے کا ظہور صرف صیغہ سے نہیں ہوتا بلکہ ان میں ایسے لفظی اور عقلی قرائن کی بھی ضرورت ہوتی ہے جو مفسر کے اندر تاویل وتخصیص کا اور محکم کے اندر نسخ کا دروازہ بند کر دیں۔

خلاصہ یہ ہے کہ ظاہر اور نص میں فرق قصد اور عدم قصد کا ہے ظاہر کے معنے نفس صیغہ سے بلا قصد مفہوم ہو جاتے ہیں اور نص کی مراد و معنے نفس صیغہ سے ظاہر نہیں ہوتے بلکہ بالقصد کلام کو اس معنے کو بیان کرنے کے لئے لایا جاتا ہے کسی لفظ کے معنے کا ظاہر ہونا ایک بات ہے اور اس معنے کے لئے کلام کو لانا یہ دوسری

بات ہے مثلاً جارنی القوم کا مقصد مجیئتِ قوم کو بیان کرنا ہے اور رَأیتُ فلاناً حینَ جاءَ القومُ میں متکلم کا مقصد رویت فلاں کو بیان کرنا ہے گو ظاہر کلام سے قوم کی مجیئت بھی مفہوم ہو رہی ہے اس کو یوں بھی کہا جا سکتا ہے کہ کہیں زید و بکر کھڑے ہوں اور صرف زید کو دیکھنا مقصود ہو مگر بکر بھی نظر آ رہا ہو تو زید کو قصداً دیکھنا بمنزلہ نص ہے اور بکر کا بلا قصد نظر آنا بمنزلہ ظاہر کے ہے۔

وَالنَّصُّ وَهُوَ مَا ازْدَادَ وُضُوحًا عَلَى الظَّاهِرِ بِمَعْنًى فِي الْمُتَكَلِّمِ نَحْوُ قَوْلِهِ تَعَالَى فَانْكِحُوْا مَا طَابَ لَكُمْ مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنٰى وَثُلٰثَ الْاٰيَةَ فَاِنَّهُ ظَاهِرٌ فِي الْاِطْلَاقِ نَصٌّ فِي بَيَانِ الْعَدَدِ لِاَنَّهُ سِيْقَ الْكَلَامُ لِاَجْلِهِ،

ترجمہ اور قسم ثانی نص ہے اور وہ وہ کلام ہے جو ظاہر کی بہ نسبت زیادہ ظاہر ہو کسی ایسے معنے کے سبب سے جو متکلم میں موجود ہوں جیسے کہ اللہ تعالےٰ کا قول۔ سو نکاح کرو تم ان عورتوں سے جو تم کو پسند ہوں۔ اللہ تعالےٰ کا یہ قول اباحتِ نکاح کے بارے میں ظاہر ہے اور بیان عدد کے بارے میں نص ہے اسلئے کہ کلام بیان عدد ہی کے لئے لایا گیا ہے۔

تشریح تقسیم اول میں جس نظم کا ذکر ہوا ہے اسی نظم کی یہ تقسیم ثانی کی قسم ثانی ہے، نص، نَصَّصتُ الدابۃَ سے ماخوذ ہے یہ اس وقت بولا جاتا ہے جب کسی جانور کو اس کی معتاد رفتار سے زیادہ رفتار پر آمادہ کیا جائے، مجلس عروس (شادی کی مجلس) کو بھی نص کہتے ہیں اس لئے کہ دوسری مجلسوں کے مقابلہ میں اس میں زیادہ اہتمام اور تکلف کا ظہور ہوتا ہے لہٰذا نص کی تعریف یہ ہوگی، نص وہ لفظ ہے جس میں ظاہر کی بہ نسبت زیادہ ظہور ہو مگر یہ ظہور صیغہ کے علاوہ کسی ایسے سبب سے ہو جو متکلم کی جانب سے پایا گیا ہو یعنے نفس صیغہ سے متکلم کی مراد ظاہر نہ ہو بلکہ اس کلام کے ساتھ سیاق وسباق میں کوئی ایسا لفظی قرینہ موجود ہو جو اس بات پر دلالت کرے کہ متکلم کا مقصد اس کلام کے تکلم سے فلاں معنے مراد لینا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ جو معنی متکلم کے ذہن میں ہیں وہ پوشیدہ ہیں اور یہ بات مسلم ہے کہ متکلم کے دل کی بات سامع کو قرینہ کے بغیر معلوم نہیں ہو سکتی لہٰذا اس امر باطن کو ظاہر کرنے کے لئے کسی قرینہ کا ہونا ضروری ہے۔
ظاہر اور نص کی مثال ذکر کرتے ہوئے مصنف ؒ نے اللہ تعالےٰ کا قول۔ فَانْكِحُوْا مَا طَابَ لَكُمْ مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنٰى وَثُلٰثَ وَرُبٰعَ ذکر فرمائی ہے کیوں کہ یہ آیت اباحتِ نکاح میں ظاہر ہے اس لئے کہ فانکحوا اگرچہ امر کا صیغہ ہے اور امر بالعموم وجوب پر دلالت کرتا ہے لیکن یہاں وجوب کے لئے نہیں ہے لہٰذا امر کا ادنیٰ درجہ

اباحۃ مراد ہوگا پس چوں کہ آیت میں فانکحوا کے سنتے ہی سامع کو اباحۃ نکاح کا علم ہو جاتا ہے کسی قرینہ کی ضرورت پیش نہیں آتی لہٰذا یہ کلام اباحۃ نکاح کے بارے میں ظاہر ہوگا۔

سوال: جب یہ آیت اباحۃ نکاح کے بارے میں ظاہر ہے تو پھر اباحتِ نکاح کو بیان کرنے کے لئے مصنف نے اباحت کی بجائے اطلاق کا لفظ کیوں اختیار کیا ہے؟ جواب: اس لئے کہ نکاح میں اصل ممانعت ہے اس لئے کہ عورت نکاح کی وجہ سے بہت سے امور میں پابند ہو جاتی ہے گویا اس میں ایک قسم کی رقیت پیدا ہو جاتی ہے حالاں کہ عورت اپنی ذات کے اعتبار سے حرہ ہے جو کہ رقیت کے منافی ہے مگر توالد و تناسل اور بقاء عالم کی ضرورت کے پیش نظر نکاح کو جائز قرار دیا ہے لہٰذا مصنفؒ نے لفظ اطلاق لاکر اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ نکاح میں اصل ممانعت و حرمت ہے اور اس کا جواز بمنزلہ رفع قید کے ہے، فانکحوا ما طاب لکم الخ آیت اباحۃ نکاح کے بارے میں ظاہر مگر بیان عدد کے بارے میں نص ہے، اس لئے کہ یہ آیت بیان عدد ہی کے لئے لائی گئی ہے اور اس کا قرینہ مثنیٰ وثلث ورباع ہے اس لئے کہ امر جب مقید پر داخل ہوتا ہے تو مقصد قید کو ثابت کرنا ہوتا ہے جیسا کہ حدیث شریف میں بیعُوا سوائً بسوائٍ میں امر چوں کہ سواءً بسواءٍ کی قید کے ساتھ مقید ہے اس لئے یہاں اباحۃ یا وجوب بیع کو بیان کرنا مقصود نہیں ہے بلکہ بیع میں مساوات کو بیان کرنا مقصود ہے، الغرض مذکورہ آیت اباحۃ نکاح میں ظاہر اور بیان عدد میں نص ہے،

سوال: فانکحوا ما طاب لکم میں ما سے مراد نساء ہے جو کہ ذوی العقول ہیں اور ما کا استعمال غیر ذوی العقول کے لئے ہوتا ہے لہٰذا مذکورہ آیت میں ما کا استعمال درست نہ ہونا چاہیئے؟ جواب: ما غیر ذوی العقول کے ساتھ جب خاص ہوتا ہے جب اس سے مراد ذات ہو اور اگر ما سے مراد صفات ہوں تو ما غیر ذوی العقول کے ساتھ خاص نہیں رہتا آیت میں ما سے صفات مراد ہیں تقدیر عبارت یہ ہے فَانْكِحُوا الْمُتَّصِفَةَ بِأَيِّ صِفَةٍ كَانَتْ بِكْرًا كَانَتْ أَوْ ثَيِّبًا جَمِيلَةً كَانَتْ أَوْ غَيْرَهَا، دوسرا جواب: یہ ہے کہ عورت کو قلت عقل کی وجہ سے غیر ذوی العقول کے درجہ میں لیا ہے لہٰذا ما کا استعمال درست ہے۔

وَالْمُفَسَّرُ وَهُوَ مَا ازْدَادَ وُضُوحًا عَلَى النَّصِّ عَلَى وَجْهٍ لَا يَبْقَى فِيهِ احْتِمَالُ التَّخْصِيصِ وَالتَّأْوِيلِ نَحْوُ قَوْلِهِ تَعَالَى فَسَجَدَ الْمَلٰئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ،

ترجمہ اور مفسر وہ (کلام) ہے جس میں نص سے بھی زیادہ وضاحت ہو اور اس میں تخصیص وتاویل کا احتمال باقی نہ رہے جیسے فسجد الملائکۃ کلہم اجمعون میں (جیسے باری تعالیٰ نے فرمایا ہے تمام فرشتوں نے اجتماعی طور پر سجدہ کیا)

تشریح

المفسر (ض ن) فسرا کھولنا، واضح کرنا، تفسیر کشف التام الذی لاشبہۃ فیہ۔
تفسیر اور تاویل میں فرق یہ ہے کہ تفسیر چند محتمل معنے میں سے بعض کو دلیل قطعی کے ذریعہ راجح قرار دینا اور یہ کہ بیان متکلم کی جانب سے ہو، اور تاویل یہ ہے کہ دلیل ظنی (مثلاً خبرواحد اور قیاس) کے ذریعہ بعض معانی کو راجح قرار دینا، اول احتمال سہو و غلطی کے بغیر یقین کا فائدہ دیتاہے اور ثانی مفید یقین نہیں ہوتا، بلکہ اس میں غلطی اور سہو کا احتمال ہوتا ہے، کذا فی التلویح۔

مفسر تقسیم ثانی کی قسم ثالث ہے، مفسر وہ کلام ہے جو وضاحت میں نص سے زیادہ ہو اور اس قدر واضح ہو کہ اگر عام ہے تو اس میں تخصیص کا احتمال نہ رہے اور اگر خاص ہے تو اس میں تاویل کا احتمال نہ رہے اس سے اس بات کی طرف بھی اشارہ ہوگیا کہ نص اور ظاہر میں تاویل و تخصیص کا احتمال ہوتاہے، فاضل مصنف نے مفسر کی مثال میں اللہ تعالیٰ کے قول "فسجد الملائکۃ کلہم اجمعون" کو پیش کیاہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ لفظ "فسجد" ملائکہ کے سجدہ کرنے کے بارے میں ظاہر ہے اور تعظیم آدم علیہ السلام کے بارے میں نص ہے اس لئے کہ یہ لفظ اپنے صیغہ کے اعتبار سے سجود ملائکہ پر دلالت کرتاہے اور تعظیم آدم علیہ السلام کے بارے میں نص ہے اس لئے کہ یہ کلام آدم علیہ السلام کی تعظیم کے بارے میں لایا گیاہے البتہ یہ کلام یعنی فسجد الملائکۃ تخصیص وتاویل کا احتمال رکھتاہے اس لئے کہ لفظ ملائکہ عام ہے تمام فرشتوں کو شامل ہے مگر یہ احتمال موجود ہے کہ جمع کا صیغہ بول کر بعض ملائکہ مراد ہوں جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے قول وَاِذْ قَالَتِ الْمَلٰٓئِکَۃُ یٰمَرْیَمُ سے صرف جبرئیل علیہ السلام مراد ہیں اس صورت میں لفظ ملائکہ عام مخصوص منہ البعض ہوگا، فسجد الملائکۃ میں اگرچہ ملائکہ عام ہے اور تمام فرشتوں کو شامل ہے لیکن یہ احتمال بدستور موجود ہے کہ سجدہ بعض فرشتوں نے کیا ہو اور بعض نے نہ کیا ہو جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے قول اِذْ قَالَتِ الْمَلٰٓئِکَۃُ یٰمَرْیَمُ میں ملائکہ سے حضرت جبرئیل علیہ السلام مراد ہیں لیکن کلہم کے ذریعہ اس احتمال تخصیص کو ختم کر دیا اب یہ احتمال باقی نہیں رہا کہ شاید ملائکہ سے بعض ملائکہ مراد ہوں لیکن ابھی یہ احتمال موجود ہے کہ تمام ملائکہ نے سجدہ کیا مگر متفرق طور پر کیا ہو اجتماعی طور پر نہ کیا ہو مگر اجمعون کا اضافہ فرما کر اس احتمال کو بھی ختم کردیا لہٰذا اب ملائکہ کا لفظ مفسر ہوگیا مذکورہ دونوں قیدوں کے بعد اب نہ تخصیص کا احتمال باقی رہا اور نہ تاویل کا۔

سوال: آیتْ مذکورہ دونوں قیدوں کے باوجود مفسر نہیں اس لئے کہ آیت میں فسجد الملائکۃ میں الا ابلیس کے ذریعہ استثناء کیا گیاہے اور استثناء میں ایک گونہ تخصیص ہوتی ہے اس لئے کہ مستثنیٰ مستثنےٰ منہ سے خاص کرلیا جاتاہے لہٰذا تخصیص کا احتمال موجود ہے اور جس کلام میں تخصیص کا احتمال ہو وہ کلام مفسر نہیں ہوتا لہٰذا آیت مذکورہ مفسر کی مثال نہیں ہوگی؟ جواب: استثناء تخصیص نہیں ہے اس لئے کہ تخصیص کلام مستقل تام متصل کے ذریعہ ہوتی ہے اور استثناء کلامِ تام نہیں ہوتا لہٰذا تخصیص بھی نہیں ہوگی دوسرا جواب:

مفسر کی دو قسمیں ہیں مفسر من وجہ اور مفسر من جمیع الوجوہ، لہٰذا یہ مفسر من بعض الوجوہ کے قبیل سے ہے اس لئے کہ اب بھی اس بات کا احتمال موجود ہے کہ جمیع ملائکہ نے حلقہ بنا کر سجدہ کیا یا صف بنا کر سجدہ کیا،

تیسرا جواب: وہ احتمال منافی تفسیر ہوتا ہے جو احتمال اس مقصد کے منافی ہو جس مقصد کے لئے کلام لایا گیا ہے فسجد الملائکۃ تعظیم آدم علیہ السلام کے لئے لایا گیا ہے اور تعظیم آدم بہر صورت موجود ہے سجدہ خواہ حلقہ بنا کر کیا ہو یا صف بنا کر، لہٰذا مذکورہ احتمال منافی تفسیر نہیں اور جب منافی تفسیر نہیں تو مذکورہ آیت کو مفسر کی مثال میں پیش کرنا بھی درست ہے۔

سوال: فسجد الملائکۃ کو مفسر کی مثال میں پیش کرنا صحیح نہیں ہے اس لئے کہ مذکورہ آیت از قبیل اخبار ہے اس لئے کہ اس آیت میں آدم علیہ السلام کے مسجود ملائکہ اور غیر مسجود ابلیس ہونے کی خبر دی گئی ہے اور اخبار میں نسخ نہیں ہوتا لہٰذا یہ مثال محکم کی ہے اس کو مفسر کی مثال میں پیش کرنا درست نہیں ہے کیونکہ مفسر میں نسخ کا احتمال ہوتا ہے اور اخبار میں نسخ نہیں ہوتا ورنہ تو کذب باری تعالےٰ لازم آئے گا اور اللہ تعالےٰ اس سے بری ہے۔

جواب: مذکورہ آیت اپنی اصل کے اعتبار سے از قبیل احکام ہے از قبیل اخبار نہیں ہے کیوں کہ اس آیت میں اصل کے اعتبار سے احتمال نسخ ہے اس لئے کہ جب آدم علیہ السلام کے لئے ملائکہ کو سجدہ کرنے کا حکم دیا گیا تو اس وقت اس میں یہ احتمال تھا کہ سجدہ کرنے سے پہلے اس کلمہ کو منسوخ کر دیا جائے اور نسخ کا احتمال احکام میں ہوتا ہے نہ کہ اخبار میں، لہٰذا یہ آیت از قبیل احکام ہے گو ملائکہ کے سجدہ کرنے کے بعد از قبیل اخبار ہو گئی ہے۔

مذکورہ مثال میں چوں کہ بہت سے اعتراضات وشبہات ہیں اس لئے صاحب توضیح کے نزدیک مفسر کی بہترین مثال اللہ تعالےٰ کا قول "فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً" ہے لفظ "مشرکین" میں تخصیص کا احتمال تھا کہ ممکن ہے کہ بعض مشرکین مراد ہوں مگر کافۃ کے ذریعہ تخصیص کے احتمال کو ختم کر دیا گیا نیز یہ آیت از قبیل احکام بھی ہے اور اس میں کوئی شبہ بھی نہیں ہے مفسر میں اگرچہ تاویل وتخصیص کا احتمال نہیں ہوتا مگر نسخ کا احتمال ہوتا ہے اور یہ احتمال نسخ بھی صاحب شریعت کی حیوٰۃ تک ہی رہتا ہے دنیا سے رخصت ہو جانے کے بعد نسخ کا احتمال ختم ہوتا ہے اس لئے کہ نسخ وحی کے ذریعہ ہوتا ہے اور وفات کی وجہ سے وحی کا سلسلہ بھی منقطع ہو جاتا ہے جس کی وجہ سے نسخ کا احتمال بھی ختم ہو کر مفسر بھی محکم بن جاتا ہے۔



وَحُكْمُهُ الْإِيْجَابُ قَطْعًا بِلَا احْتِمَالِ تَخْصِيْصٍ وَلَا تَأْوِيْلٍ إِلَّا أَنَّهُ يَحْتَمِلُ النَّسْخَ فَإِذَا ازْدَادَ قُوَّةً وَأُحْكِمَ الْمُرَادُ بِهِ عَنِ التَّبْدِيْلِ سُمِّيَ مُحْكَمًا،

ترجمہ اور مفسر کا حکم یہ ہے کہ تخصیص و تاویل کے احتمال کے بغیر اس کا حکم قطعی طور پر ثابت ہو مگر مفسر نسخ کا احتمال رکھتا ہے پس جب مفسر کی قوت میں اضافہ ہو جائے اور تبدیل اور نسخ سے اس کی مراد کو محکم اور ممتنع کر دیا گیا ہو تو اس کا نام محکم ہوگا۔

تشریح مصنفؒ مفسر کی تعریف سے فارغ ہونے کے بعد اس کا حکم بیان فرماتے ہیں کہ مفسر کے ذریعہ جو حکم ثابت ہوگا وہ قطعی اور یقینی طور پر ثابت ہوگا یعنی اس پر اعتقاد رکھنا بھی واجب ہوگا اور عمل کرنا بھی لازم ہوگا اس میں نہ تخصیص کا احتمال ہوگا اور نہ تاویل کا احتمال ہوگا البتہ منسوخ ہونے کا احتمال ضرور ہوگا مگر یہ احتمال بھی شارع علیہ السلام کی زندگی تک ہوتا ہے جیسا کہ ابھی گذر چکا ہے۔

مصنف علیہ الرحمہ نے تقسیم ثانی کی چوتھی قسم یعنی محکم کی تعریف بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ جس کلام کی مراد مفسر کی بہ نسبت زیادہ قوی اور محکم ہو اور نسخ کا احتمال بھی اس میں نہ رہا ہو تو اس کا نام محکم ہوگا اور نسخ کا احتمال نہ ہونے کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ کلام کی ذات میں ایسے معنے موجود ہوں جو نسخ کے احتمال کو ختم کر دیں جیسے آیات توحید اور آیات صفات یا عقلاً نسخ و تبدیل کا احتمال نہ ہو جیسے وجود صانع اور حدوث عالم اور اخبارات ان میں بھی نسخ و تبدیل کا احتمال نہیں ہوتا اس کو محکم لعینہ کہتے ہیں اور اگر آپؐ کی وفات کی وجہ سے احتمال نسخ و تبدیل کا ختم ہو جائے تو یہ محکم لغیرہ ہے۔

سوال، مصنفؒ نے نص اور مفسر کی تعریف میں ما ازداد وضوحًا فرمایا ہے اور محکم کی تعریف میں ما ازداد قوۃً فرمایا ہے اس کی کیا وجہ ہے؟ جواب، مصنفؒ نے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ نص میں ظاہر کی بہ نسبت اور مفسر میں نص کی بہ نسبت وضاحت زیادہ ہوتی ہے لیکن محکم ظہور اور وضوح میں مفسر ہی کے مرتبہ میں ہوتا ہے اور مفسر ظہور کے انتہائی مرتبہ میں ہوتا ہے اس سے زیادہ ظہور کا امکان نہیں ہوتا، البتہ محکم میں مفسر کی بہ نسبت قوت زیادہ ہوتی ہے چنانچہ محکم نسخ کو قبول نہیں کرتا حالاں کہ مفسر نسخ کو قبول کرتا ہے پس چوں کہ مفسر اور محکم ظہور و وضوح میں ایک ہی مرتبہ میں ہیں اور قوت میں مفسر کی بہ نسبت محکم بڑھا ہوا ہے اس لئے فاضل مصنف نے محکم کی تعریف میں وضوحًا کی بجائے ازداد قوۃً کا لفظ ذکر فرمایا ہے۔

محکم لعینہ کی مثال اللہ تعالیٰ کا قول "إِنَّ اللّٰهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيْمٌ" اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی "الجهاد ماضٍ منذ بعثني الله تعالى إلى أن يقاتل آخر هذه الأمة الدجال" (ابوداؤد) چوں کہ علم خداوندی

ہر شے کو محیط ہے اور حدیث میں تابید کی قید کی وجہ سے جہاد کا تا قیامت جاری رہنا یہ دونوں ایسی چیزیں ہیں کہ جن میں احتمال نسخ نہیں ہے۔

اگر کوئی شبہ کرے کہ مصنفؒ نے صرف مفسر کا حکم بیان فرمایا ہے اور باقی تین قسموں۔ ظاہر، نص اور محکم، کا حکم بیان نہیں فرمایا آخر اس کی کیا وجہ ہے ؟ اس کا جواب یہ ہے کہ مفسر کا حکم بیان کرنے کے بعد محکم کا حکم بیان کرنے کی ضرورت اس لئے باقی نہ رہی کہ محکم مرتبہ اور قوۃ میں مفسر سے بڑھا ہوا ہے لہٰذا جب مفسر یقین اور قطعیت پر دلالت کرتا ہے تو محکم بدرجہ اولیٰ قطعیت پر دلالت کرے گا مطلب یہ ہے کہ جب محکم کا حکم مفسر کا حکم بیان کرنے سے معلوم ہوگیا تو اب محکم کا حکم بیان کرنے کی ضرورت باقی نہیں رہی، رہا ظاہر اور نص کا حکم تو ان دونوں کے حکم پر مصنف کی اگلی عبارت انّما الکل فیوجب ثبوت ما انتظمہ یقیناً دلالت کر رہی ہے مگر چوں کہ ان دونوں کے مفید یقین ہونے میں علماء کا اختلاف ہے اس لئے مصنف علیہ الرحمہ نے صراحت کے ساتھ ان دونوں کا حکم بیان نہیں فرمایا۔

سوال: اُحکِمَ کا صلہ مصنفؒ نے عن ذکر کیا ہے حالاں کہ اُحکِمَ کا صلہ مِن اور عن نہیں آتا؟ جواب: اُحکِمَ امتنع کے معنے کو شامل ہے اور امتنع کا صلہ عن آتا ہے اسی وجہ سے احکم کا صلہ عن ذکر کیا ہے۔

وَاِنَّمَا یَظْهَرُ التَّفَاوُتُ فِیْ مُوْجَبِ هٰذِهِ الْاَسَامِیْ عِنْدَ التَّعَارُضِ اَمَّا الْکُلُّ فَیُوْجِبُ ثُبُوْتَ مَا انْتَظَمَهٗ یَقِیْنًا،

ترجمہ ان اقسام کے موجب میں تعارض کے وقت تفاوت ظاہر ہوگا، بہر حال تمام اقسام اس چیز کے ثبوت کو یقین کے درجہ میں واجب کرتی ہیں جس چیز کو وہ اقسام شامل ہیں۔

تشریح مصنفؒ نے اس عبارت میں دو باتوں کا ذکر کیا ہے (۱) تعارض کے وقت ان اقسام اربعہ کے درمیان تفاوت (۲) مذکورہ اقساموں کا حکم۔

مفسر اور محکم کے بارے میں سب کا اتفاق ہے کہ ان دونوں کا حکم قطعی اور یقینی طور پر ثابت ہوتا ہے یعنی ان دونوں سے جو حکم ثابت ہوگا وہ مفید یقین ہوگا اور ان کے موجب پر عمل کرنا بھی ضروری ہوگا نیز ان کی مراد کے حق ہونے کا اعتقاد رکھنا بھی لازم ہے، رہے ظاہر اور نص تو ان کے حکم کے مفید یقین ہونے اور نہ ہونے میں اختلاف ہے چنانچہ شیخ ابوالحسن کرخی، ابوبکر جصاص، قاضی امام ابوزید اور عامۃ المتاخرین کا مذہب یہ ہے کہ ان دونوں کا حکم بھی محکم اور مفسر کی طرح قطعی اور یقینی طور پر ثابت ہوتا ہے اور شیخ اور ان کے متبعین کا مذہب یہ ہے کہ ان کا حکم قطعی اور یقینی طور پر ثابت نہیں ہوتا بلکہ اس کے خلاف کا

بھی احتمال ہوتا ہے البتہ ان کے حکم پر عمل کرنا واجب اور ان کی مراد کے حق ہونے کا اعتقاد رکھنا لازم ہوتا ہے، مصنف کے نزدیک اول مذہب راجح ہے یعنی چاروں اقسام حکم کو قطعی اور یقینی طور پر ثابت کرنے میں برابر ہیں ایسا نہیں کہ ان میں سے بعض حکم یقینی طور پر ثابت کرتے ہوں اور بعض ظنی طور پر ثابت کرتے ہوں، اب یہاں ایک سوال پیدا ہوگا کہ جب مذکورہ چاروں قسمیں حکم کو قطعی اور یقینی طور پر ثابت کرنے میں برابر ہیں تو پھر ان کے احکام اور موجبات میں کیا فرق ہے؟ اس سوال کا جواب مصنفؒ انما یظہر التفاوت الخ سے دے رہے ہیں، جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ مذکورہ اقسام اربعہ اگرچہ حکم قطعی اور یقینی ثابت کرنے میں برابر ہیں مگر ان کے آپس میں تقابل اور تعارض کے وقت ادنیٰ پر اعلیٰ کو ترجیح حاصل ہوگی لہٰذا اگر ظاہر اور نص میں تعارض ہو تو نص پر عمل کیا جائے گا اور اگر نص اور مفسر میں تعارض واقع ہو تو مفسر پر عمل کیا جائے گا اسی طرح اگر مفسر اور محکم میں تعارض واقع ہو تو محکم پر عمل کیا جائے گا یعنی اگر ایک قسم میں حکم کا اثبات ہو اور دوسری قسم میں حکم کی نفی ہو تو ایسی صورت میں اعلیٰ پر عمل کیا جائے گا اور ادنیٰ کو ترک کر دیا جائے گا۔

سوال، تعارض تو دو متساوی القوۃ حجتوں میں واقع ہوتا ہے اگر حجتین قوت میں مساوی نہ ہوں تو تعارض واقع نہیں ہو سکتا مثلاً تعارض جب واقع ہوگا کہ جب دونوں حجت ظاہر یا دونوں نص یا دونوں مفسر یا دونوں متواتر یا دونوں مشہور ہوں علیٰ ہٰذا القیاس اگر ایک حجت ظاہر اور دوسری نص ہو تو تعارض نہ ہوگا اسی طرح خبر واحد اور نص کتاب اللہ میں بھی تعارض نہ ہوگا کما فی قولہ تعالیٰ حَتّٰی تَنْکِحَ زَوْجًا غَیْرَہٗ یہ آیت اس بات میں کہ عورت اپنا نکاح خود کرنے میں اختیار رکھتی ہے ظاہر ہے اسلئے کہ تنکح مؤنث کا صیغہ ہے اس میں نکاح کرنے کی نسبت عورت کی طرف کی گئی ہے اور علیہ السلام کا قول لا نکاح الا بولی سابق آیت کے متعارض ہے اس لئے کہ یہ حدیث عورت کے اختیار نکاح کی نفی کرتی ہے مگر خبر واحد نص کتاب اللہ کا مقابلہ نہیں کر سکتی لہٰذا خبر واحد میں تاویل کی جائے گی اور اس کو نفی کمال پر محمول کیا جائے گا۔ اور مذکورہ چاروں قسمیں متساوی نہیں ہیں بلکہ بعض اعلیٰ اور بعض ادنیٰ ہیں؟

جواب: یہاں تعارض سے مراد تعارض صوری ہے نہ کہ تعارض حقیقی، تعارض صوری سے مراد یہ ہے کہ اثبات اور نفی کے اعتبار سے تعارض واقع ہو تعارض صوری کے لئے حجتین کا مساوی ہونا شرط نہیں ہے البتہ تعارض حقیقی کے لئے حجتین کا مساوی ہونا ضروری ہے اور وہ یہاں مراد نہیں ہے۔

ظاہر اور نص کے درمیان تعارض کی مثال اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے وَاُحِلَّ لَکُمْ مَا وَرَاءَ ذٰلِکُمْ کا تعارض اللہ تعالیٰ کے قول فَانْکِحُوْا مَا طَابَ لَکُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنٰی وَثُلٰثَ وَرُبٰعَ سے ہے پہلی آیت چار عورتوں سے زائد کے حلال ہونے میں ظاہر ہے اس لئے کہ آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ محرمات کے علاوہ مطلقاً محللات حلال ہیں خواہ چار ہوں یا چار سے زائد، اور دوسری آیت چار عورتوں سے زیادہ کی حرمت ثابت کرنے کے بارے

میں نص ہے کیوں کہ یہ آیت عدد کو بیان کرنے کے لئے لائی گئی ہے اور آیت میں آخری عدد چار ہے لہٰذا اس آیت سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ بیک وقت چار عورتوں سے زیادہ سے نکاح حلال نہیں ہے۔
خلاصہ یہ ہے کہ پہلی آیت چار عورتوں سے زائد کی حلت کو بیان کرنے میں ظاہر ہے دوسری آیت بیک وقت چار عورتوں سے زائد سے نکاح کی حرمت کو بیان کرنے میں نص ہے لہٰذا نص کو ظاہر پر ترجیح دیجائے گی اور ظاہر کو بھی نص کے موافق معنے پر محمول کیا جائے گا۔
ظاہر اور نص کے درمیان تعارض کی دوسری مثال یہ ہے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے اشربوا من ابوال الابل والبانہا، اس حدیث میں عرنیین کو ان کی بیماری کے پیش نظر اونٹوں کا پیشاب اور دودھ پینے کا حکم فرمایا ہے لہٰذا یہ حدیث سبب شفاء کے بارے میں نص ہے اور اسی حدیث سے اونٹوں کا پیشاب پینے کی اجازت بھی معلوم ہورہی ہے لہٰذا یہ حدیث شرب بول ابل کے بارے میں ظاہر ہے اور علیہ السلام کا قول "استنزہوا من البول فان عامۃ عذاب القبر منہ" یہ حدیث پیشاب سے احتراز کرنے کے بارے میں نص ہے اس لئے کہ اس حدیث کا مقصد ہی پیشاب سے بچنے کی تاکید کرنا ہے اس لئے کہ نہ بچنے کی صورت میں عذاب قبر کی وعید ہے لہٰذا پہلی حدیث پر دوسری حدیث کو ترجیح ہوگی کیوں کہ شرب بول ابل کی اجازت ظاہر سے ثابت ہورہی ہے اور حرمت وممانعت نص سے ثابت ہورہی ہے اور نص وظاہر میں جب تعارض ہوتا ہے تو نص کو ترجیح ہوتی ہے لہٰذا شرب بول ابل حلال نہ ہوگا۔
نص اور مفسر میں تعارض کی مثال وہ حدیث ہے جس میں آپ نے مستحاضہ کے بارے میں فرمایا "المستحاضۃ تتوضأ لوقت کل صلوٰۃ" مستحاضہ ہر نماز کے وقت کے لئے وضو کرے یہ حدیث مفسر ہے اس لئے کہ اس میں تاویل کا احتمال نہیں ہے، دوسری حدیث جس کو امام ترمذی نے عدی بن ثابت سے روایت کیا ہے یہ ہے جس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے مستحاضہ کے بارے میں فرمایا ہے "تدع الصلوٰۃ ایام اقرائہا التی کانت تحیض فیہا تغتسل وتتوضأ عند کل صلوٰۃ وتصوم" پہلی حدیث ہر نماز کے وقت کے لئے وضو کرنے کے بارے میں مفسر ہے مطلب یہ ہے کہ پہلی حدیث نے ہر نماز کے وقت کے لئے مستحاضہ پر وضو کو ضروری قرار دیا ہے اور حدیث اس بارے میں مفسر ہے اس لئے کہ حدیث میں وقت کا لفظ صراحۃً مذکور ہے جس میں تاویل کا احتمال نہیں ہے اور دوسری حدیث میں ہر نماز کے لئے وضو کو ضروری قرار دیا گیا ہے لہٰذا اس حدیث کی رو سے اگر مستحاضہ نے ظہر کی نماز وضو کرکے پڑھی اور پھر اسی وقت میں فجر کی نماز قضا کرنا چاہے تو اس کے لئے دوسرا وضو کرنا ہوگا، امام شافعیؒ کا یہی مذہب ہے اور پہلی حدیث کی رو سے نیا وضو کرنا ضروری نہیں ہے بلکہ اسی وضو سے ظہر کے وقت میں نفل، سنت، قضا وغیرہ جو پڑھنا چاہے پڑھ سکتا ہے جیسا کہ امام ابوحنیفہؒ کا مذہب ہے، امام شافعیؒ کا مذہب نص سے ثابت ہے اور امام ابوحنیفہؒ کا مذہب مفسر سے ثابت ہے اور نص اور مفسر میں جب تعارض

واقع ہوتا ہے تو مفسر کو ترجیح ہوتی ہے اس لئے کہ مفسر نص سے قوت میں زیادہ ہے، ایک روایت میں لکل صلوٰۃ کا لفظ ہے اس میں بھی تاویل کا احتمال ہے اس لئے کہ لام بمعنے وقت بھی آتا ہے جیسا کہ بولا جاتا ہے أتا آتیک لصلوٰۃ الظہر، میں تیرے پاس ظہر کی نماز کے وقت آیا،
مفسر اور محکم میں تعارض واقع ہونے کی مثال، ان دونوں آیتوں میں تعارض کا واقع ہونا ہے (۱) واشہدوا ذوی عدل منکم (۲) ولا تقبلوا لہم شہادۃً ابدًا، ان دونوں آیتوں میں تعارض اس طرح ہے کہ پہلی آیت محدودین فی القذف یعنی ان لوگوں کے بارے میں ہے جن کو حد قذف لگی ہو توبہ کے بعد قبول شہادت کے بارے میں مفسر ہے اس لئے کہ محدود فی القذف توبہ کے بعد شہادت کا اہل ہوجاتا ہے لہٰذا محدود فی القذف کی شہادۃ قبول ہوگی اور دوسری آیت محدود فی القذف کی شہادت قبول نہ کرنے کے بارے میں محکم ہے اس لئے کہ اس میں صراحۃً ابدًا کی قید ہے لہٰذا محکم کو مفسر پر ترجیح ہوگی اور محدود فی القذف کی شہادت قبول نہ ہوگی۔

وَلِهٰذِهِ الْأَسَامِي أَضْدَادٌ تُقَابِلُهَا فَضِدُّ الظَّاهِرِ الْخَفِيُّ وَهُوَ مَاخَفِيَ الْمُرَادُ مِنْهُ بِعَارِضٍ غَيْرِ الصِّيغَةِ بِحَيْثُ لَا يُنَالُ إِلَّا بِطَلَبٍ كَآيَةِ السَّرِقَةِ فَإِنَّهَا خَفِيَّةٌ فِي حَقِّ الطَّرَّارِ وَالنَّبَّاشِ لِاخْتِصَاصِهِمَا بِاسْمٍ آخَرَ يُعْرَفَانِ بِهِ وَحُكْمُهُ النَّظَرُ فِيهِ لِيُعْلَمَ أَنَّ اخْتِفَاءَهُ لِمَزِيَّةٍ أَوْ نُقْصَانٍ فَيَظْهَرُ الْمُرَادُ مِنْهُ،

ترجمہ اور ان اقسام (ظاہر، نص، مفسر، محکم) کی ضدیں ہیں جو ان کے مقابل ہیں، پس ظاہر کی ضد خفی ہے اور خفی وہ کلام ہے کہ جس کی مراد صیغہ کے علاوہ کسی عارض کی وجہ سے مخفی ہو اس طور پر کہ معمولی طلب جستجو سے مراد حاصل ہوجائے جیسا کہ آیت سرقہ میں کیوں کہ یہ آیت سرقہ طرار اور نباش (جیب کترے اور کفن چور) کے حق میں خفی ہے کیوں کہ یہ دونوں دوسرے ناموں کے ساتھ مخصوص ہیں اور انہی ناموں سے یہ مشہور ہیں، اور خفی کا حکم یہ ہے کہ اس میں غور کیا جائے تاکہ یہ معلوم ہوسکے کہ اس کا خفاء معنی کی زیادتی کی وجہ سے ہے یا نقصان کی وجہ سے، پس اس پر غور کرنے سے مراد معلوم ہوجائے گی۔

تشریح سوال، مصنف علیہ الرحمہ نے تقسیم ثانی کی اقسام کی اضداد کو خاص طور پر بیان کیا ہے اس کے علاوہ کسی تقسیم کی اقسام کی اضداد کو بیان نہیں کیا اس کی کیا وجہ ہے؟
جواب: اس لئے کہ مقابل اور اضداد کا بیان توضیح معنے کے لئے ہوتا ہے کیوں کہ شے کی معرفت اس کی ضد سے بخوبی حاصل ہوتی ہے جیسا کہ نیکی کی معرفت بدی سے روشنی کی تاریکی سے دن کی رات سے،

تقسیم ثانی کی اقسام اربعہ آپس میں متضاد نہیں ہیں کیوں کہ ہر ایک میں ظہور ہے گو ظہور کے مراتب آپس میں متفاوت ہیں اسی وجہ سے ان کے مقابلات کو بیان کرنے کی ضرورت پیش آئی، بخلاف بقیہ تقسیمات ثلثہ کے کہ ان کی اقسام آپس میں خود ہی متضاد ہیں لہٰذا ان کی اضداد کو بیان کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

مصنف کے قول اضداد تقابلہا میں ضد سے مراد وہ ہے جو کسی شے کے مقابل ہو اور اس کے ساتھ ایک محل اور ایک زمانہ میں ایک جہت سے جمع نہ ہو سکتی ہو، تقابل کی چار قسمیں ہیں (۱) تقابل متنافیین یعنی نفی اور اثبات کا تقابل جیسے انسان اور لا انسان (۲) تقابل متضائفین جیسے اب اور ابن کا تقابل (۳) تقابل ضدین، جیسے سواد اور بیاض کا تقابل یعنی دونوں وجودی ہوں اور ایک محل میں ان کا اجتماع ممتنع ہو (۴) عدم وملکہ جیسے عدم البصر اور اعمیٰ کا تقابل اور حرکت وسکون کے درمیان تقابل، اور فقہاء کی اصطلاح میں ضد کا اطلاق تقابل کی چاروں قسموں پر درست ہے۔

اس مختصر تمہید کے بعد معلوم ہو کہ تقسیم ثانی کی چاروں قسموں (ظاہر، نص، مفسر، محکم) کے لئے چار ضدیں (خفی، مشکل، مجمل، متشابہ) ہیں یعنی جس طرح مذکورہ اقسام اصل ظہور کے متحقق ہونے کے بعد مراتب ظہور میں متفاوت ہیں اسی طرح ان کے اضداد بھی اصل خفاء کے متحقق ہونے کے بعد مراتب خفاء میں متفاوت ہیں، خفی میں چوں کہ ادنیٰ درجہ کا خفاء ہوتا ہے لہٰذا یہ ظاہر کی ضد ہوگا جس کے اندر ادنیٰ درجہ کا ظہور ہوتا ہے اور مشکل میں چوں کہ خفی کی بہ نسبت زیادہ خفاء ہوتا ہے لہٰذا اس کا مقابل نص ہوگا جس کے اندر ظاہر کی بہ نسبت زیادہ ظہور ہوتا ہے اور مجمل میں چوں کہ مشکل کی بہ نسبت زیادہ خفاء ہوتا ہے لہٰذا اس کا مقابل مفسر ہوگا جس کے اندر بہ نسبت نص زیادہ ظہور ہوتا ہے اور متشابہ کے اندر بہ نسبت مجمل کے زیادہ خفاء ہوتا ہے لہٰذا اس کا مقابل محکم ہوگا جس کے اندر سب سے زیادہ ظہور ہوتا ہے، بہر حال ظاہر کی ضد خفی ہے۔

خفی کی تعریف: خفی وہ کلام ہے کہ جس کی مراد کسی عارض کی وجہ سے مخفی ہو گئی ہو، خفاء کا منشا نفس صیغہ نہ ہو بلکہ صیغہ تو لغت کے اعتبار سے ظاہر المراد ہو، مثلاً یہ کہ معنی کی کمی یا زیادتی کی وجہ سے خفاء پیدا ہو گیا ہو مثلاً آیت سرقہ السارق والسارقۃ میں سرقہ اور سارق کے معنی لغت کے اعتبار سے ظاہر ہیں اس میں کسی قسم کا کوئی خفاء نہیں ہے مگر یہی معنی طرار اور نباش کے حق میں مخفی ہیں کیوں کہ طرار اور نباش کو سارق نہیں کہتے بلکہ ان کا عرف عام میں مستقل نام ہے، طرار جیب کترے کو اور نباش کفن چور کو کہتے ہیں، مصنف کا قول بعارض لغیر الصیغۃ قید احترازی ہے اس سے خفی کے علاوہ دیگر تینوں قسمیں خارج ہو گئیں۔

سوال: خفی ظاہر کی ضد ہے اور ظاہر میں ظہور نفس صیغہ کی وجہ سے ہوتا ہے لہٰذا خفی میں خفاء بھی نفس صیغہ کی وجہ سے ہونا چاہئے نہ کہ خفاء کسی عارض کی وجہ سے تاکہ تقابل درست ہو جائے؟

جواب: خفی چوں کہ ظاہر کا مقابل ہے اور ظاہر میں ادنیٰ درجہ کا ظہور ہوتا ہے لہٰذا خفی میں بھی ادنیٰ درجہ کا خفاء ضروری ہے تاکہ تقابل درست ہو جائے، اگر خفی کا خفاء نفس صیغہ کی وجہ سے ہو یعنی لفظ کے مدلول ہی میں خفاء ہو تو اس کا خفاء زیادہ ہوگا تو اس کا نام مشکل یا مجمل ہوگا تو اس صورت میں خفی ظاہر کا مقابل نہ رہے گا اس لئے کہ ظاہر میں ادنیٰ درجہ کا ظہور ہوتا ہے اور خفی میں ادنیٰ درجہ سے زیادہ خفاء ہوگا لہٰذا یہ بات ثابت ہو گئی کہ خفی میں ادنیٰ درجہ کا خفاء ہی ہوگا جو نفس صیغہ کے علاوہ کسی عارض کی وجہ سے پیدا ہوا ہو۔

مصنفؒ نے خفی کی مثال میں آیت سرقہ، والسَّارق والسارقۃ فاقطعوا ایدیہما کو پیش کیا ہے مذکورہ آیت میں تین لفظ ہیں، سارق یہ (ض) سے اسم فاعل ہے جس کے معنے چور کے ہیں یہ لفظ اپنے لغوی معنے کے اعتبار سے بالکل ظاہر ہے اس میں کسی قسم کا خفاء نہیں ہے اہل لسان سنتے ہی اس کے معنے کو سمجھ لے گا مزید کسی غور وفکر کی ضرورت نہ ہوگی اسی طرح دوسرا لفظ قطع ہے (ف) قطعاً کاٹنا، یہ لفظ بھی اپنے لغوی معنے کے اعتبار سے ظاہر ہے کسی تامل کے بغیر اہل لسان اس کے معنے کو سمجھ لے گا، تیسرا لفظ ایدی ہے یہ ید کی جمع ہے اس کے معنے بھی ظاہر اور واضح ہیں البتہ سارق کا لفظ ایسے سارق کے بارے میں خفی ہے جس کا عرف میں کوئی دوسرا نام بھی ہو مثلاً طرار اور نباش ان دونوں کے معنے میں چوری کا مفہوم داخل ہے مگر عرف میں ان کا دوسرا نام بھی ہے، طرار کو عرف میں جیب کترا، گرہ کٹ، پاکٹ مار بھی کہتے ہیں نیز نباش کو کفن چور کہتے ہیں طرار اور نباش کے معنے میں خفاء ان کے معنے میں زیادتی اور نقصان نیز عرف عام میں ان کا دوسرا نام ہونے کی وجہ سے آیا ہے طرار کا یہ مخصوص نام، طرار میں سرقہ کے معنے کی زیادتی، اور نباش کا یہ مخصوص نام سرقہ کے معنے میں نقصان کی وجہ سے ہوا ہے، طرار چوں کہ اپنے ہاتھ کی صفائی کے ذریعہ ایسے شخص کے مال کو لے لیتا ہے جو موجود بھی ہے اور بیدار بھی اور اپنے مال کی حفاظت کا ارادہ بھی کئے ہوئے ہے مگر گرہ کٹ پھر بھی اپنی کامل ہنرمندی اور ہاتھ کی صفائی سے مال چرا لیتا ہے لہٰذا طرار کے اندر سارق سے زیادہ سرقہ کے معنے پائے جاتے ہیں اس لئے کہ سارق، مالک کی غیر حاضری یا نوم وغفلت سے فائدہ اٹھا کر مال محفوظ کو چرا لیتا ہے لہٰذا طرار سرقہ کے معنے میں سارق سے بڑھا ہوا ہے اور نباش (کفن چور) کے اندر سرقہ کے معنے میں بہ نسبت سارق کے نقصان ہے کیوں کہ سارق مال کو اس وقت لیتا ہے جب محافظ کی حفاظت کسی عارض مثلاً (نوم یا غیر موجودگی) کی وجہ سے منقطع ہو جاتی ہے بخلاف نباش کے کہ نباش مال غیر محفوظ کو چراتا ہے کیوں کہ میت اپنے کفن کی حفاظت کی قدرت نہیں رکھتی لہٰذا نباش کے معنے میں سارق کے معنے کے اعتبار سے نقصان ہے، طرار کے معنے میں چوں کہ سرقہ کے معنے بدرجہ اتم پائے جاتے ہیں لہٰذا طرار پر دلالت کرنے کی وجہ سے قطع ید جو کہ سارق کی حد ہے جاری کر دی جائے گی، جس طرح کہ اللہ تعالےٰ کے قول وَلَا تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ کی دلالت کی وجہ سے ضرب وشتم بھی حرام ہو گی اس لئے

کہ جب اُف کہنا حرام ہے تو ضرب وشتم میں تو اف سے بھی زیادہ اذیت کے معنے پائے جاتے ہیں لہٰذا اُف کی طرح ضرب وشتم بھی حرام ہوگی اور نباش میں چوں کہ سرقہ کے معنے میں نقصان ہے جس کی وجہ سے سرقہ کے معنے میں شبہ پیدا ہوگیا لہٰذا نباش پر حد سرقہ بھی واجب نہ ہوگی اس لئے کہ فقہ کا مشہور قاعدہ ہے الحدُودُ تندرِءُ بالشبہات شبہ کی وجہ سے حدود ساقط ہوجاتی ہیں۔

وحکمہ النظر فیہ الخ خفی کا حکم یہ ہے کہ اس میں غور وفکر کیا جائے اور یہ غور وفکر کرنا پہلی طلب ہے اور غور وفکر اس لئے کیا جائے گا تاکہ یہ معلوم ہوجائے کہ کلام کی مراد کس وجہ سے پوشیدہ ہے آیا اس لئے کہ خفی کے معنے ظاہر کے معنے سے زیادہ ہیں یا اس لئے کہ اس کے معنے ظاہر کے معنے سے کم ہیں بہرحال اس غور و طلب کے بعد خفی کی مراد ظاہر ہوجائے گی اور معنے کی زیادتی کی صورت میں وہی حکم لگایا جائے گا جو ظاہر پر لگایا جاتا ہے اور معنے کے نقصان کی صورت میں خفی پر ظاہر کا حکم نہیں لگایا جائے گا جیسا کہ سابق میں گذر چکا ہے نباش میں چوں کہ معنے کا نقصان ہے لہٰذا اس پر سارق کا حکم نہیں لگایا جائے گا۔

وَضِدُّ النَّصِّ الْمُشْكِلُ وَهُوَ مَا لَا يُنَالُ الْمُرَادُ مِنْهُ إِلَّا بِالتَّأَمُّلِ فِيْهِ بَعْدَ الطَّلَبِ لِدُخُوْلِهٖ فِيْ أَشْكَالِهٖ، وَحُكْمُهُ التَّأَمُّلُ فِيْهِ بَعْدَ الطَّلَبِ،

ترجمہ اور نص کی ضد مشکل ہے اور مشکل وہ کلام ہے کہ جس کی مراد طلب کے بعد تامل کے بغیر حاصل نہ ہوسکے کیونکہ وہ اپنے ہم شکلوں میں داخل ہوگیا ہے اور مشکل کا حکم طلب کے بعد اس میں غور وفکر کرنا ہے۔

تشریح مصنف علیہ الرحمہ نص کے مقابل مشکل کا ذکر فرما رہے ہیں، مشکل اَشکَلَ الشئُ سے ماخوذ ہے اس کے معنے ہیں اپنے ہم شکلوں میں داخل ہوگیا جیسا کہ اَحرَمَ کے معنے احرام میں داخل ہوا، اَشتیٰ موسم سرما میں داخل ہوا، فقہاء کی اصطلاح میں مشکل وہ کلام ہے جس کی مراد طلب اور تامل کے بغیر حاصل نہ ہوسکے اس کی وجہ یہ ہے کہ مشکل کے مرادی معنے دیگر معنے کے ساتھ مل رہتے ہیں اسی اشتباہ معنے کی وجہ سے معنے مرادی کا پتہ لگانے کے لئے طلب اور تامل کی ضرورت پیش آتی ہے اس سے یہ بات بھی معلوم ہوگئی کہ مشکل کا خفاء خفی کے خفاء سے زائد ہوتا ہے کیوں کہ پہلے گذر چکا ہے کہ خفی کی مراد معلوم کرنے کے لئے صرف طلب کافی ہوتی ہے اور مشکل کی مراد معلوم کرنے کے لئے طلب کے بعد تامل کی بھی ضرورت پڑتی ہے، خفی کی حسی مثال اس طرح دی جاسکتی ہے کہ اگر کسی کا لڑکا گم ہوگیا اور اپنی ہیئت اور صورت تبدیل کئے بغیر کہیں چھپ گیا تو اس لڑکے کو دریافت کرنے کے لئے صرف طلب کافی ہے طلب کے بعد تامل کی ضرورت نہیں ہوتی، اور مشکل کی حسی مثال ایسی ہے کہ کوئی شخص اپنا لباس اور ہیئت

تبدیل کرکے اپنے ہم شکلوں میں شامل ہوگیا تو اس آدمی کو دریافت کرنے کے لئے پہلے تو اس کی تلاش کرنا پڑے گا کہ کہاں ہے اس کے بعد اس کو ہم شکلوں سے ممتاز کرنے کے لئے تامل بھی کرنا پڑے گا، فاضل مصنف نے فرمایا ہے کہ مشکل کا حکم یہ ہے کہ سامع اولاً مشکل کے تمام معنے کو معلوم کرے اور ان معنے میں غور وفکر کرکے یہ متعین کرے کہ یہاں کون سے معنے مراد ہیں۔

مصنفؒ نے مشکل کی مثال میں اللہ تعالےٰ کے قول نِسَاءُکُم حَرثٌ لَکُم فَأتُوا حَرثَکُم اَنّٰی شِئتُم کو ذکر فرمایا ہے آیت میں اَنّٰی کے معنے سامع کے لئے مشکل ہوگئے کیوں کہ اَنّٰی بمعنے اَینَ بھی آتا ہے جیسا کہ حضرت زکریا علیہ السلام نے حضرت مریم علیہا السلام کے پاس بے موسمی پھل دیکھ کر فرمایا تھا اَنّٰی لکِ ھٰذا یہ بے موسمی پھل تیرے پاس کہاں سے آئے ہیں، اور اَنّٰی بمعنے کیفَ بھی استعمال ہوتا ہے جیسا کہ اللہ تعالےٰ نے فرمایا ہے اَنّٰی یکونُ لی ولدٌ میرے اس بڑھاپے میں بچہ کیسے ہوسکتا ہے لہٰذا آیت نسائکم میں انیٰ کے معنے میں اشکال پیدا ہوگیا کہ آیا انیٰ این کے معنے میں ہے یا کیف کے معنے میں ہے اگر انیٰ بمعنے این لیا جائے تو یہ عموم مکان کا تقاضہ کرتا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ شوہر کے لئے اس بات کی اجازت ہے کہ چاہے بیوی کی قبل میں آئے یا دبر میں، اس سے بیوی کے ساتھ لواطت کی حلت معلوم ہوتی ہے اور اگر انیٰ بمعنے کیف لیا جائے تو یہ عموم احوال کا تقاضہ کرے گا یعنی اپنی عورتوں کے پاس آؤ جس حالت میں چاہو خواہ کھڑے ہوکر یا بیٹھ کر یا لیٹ کر، اول تو ہم نے انیٰ کے معنے دریافت کئے اس کے بعد قرائن میں غور کیا تو معلوم ہوا کہ آیت مذکورہ میں انیٰ بمعنے کیفَ ہے کیوں کہ اللہ تعالےٰ نے حرث کا لفظ فرمایا ہے اور حرث کھیت کو کہتے ہیں جس میں پیداوار ہوتی ہے اور پیداوار کی جگہ قبل ہے نہ کہ دبر، اس لئے کہ بچہ قبل سے پیدا ہوتا ہے نہ کہ دبر سے، دبر موضع حرث نہیں بلکہ موضع فرث (گندگی) ہے دوسرا قرینہ یہ ہے کہ اللہ تعالےٰ نے فرمایا ہے فَأتُوھُنَّ مِن حَیثُ اَمَرَکُمُ اللہُ، اگر انیٰ سے عموم موضع مراد ہوتا تو من حیث امرکم اللہ فرمانے کی ضرورت نہیں تھی،

صاحب توضیح نے فرمایا ہے کہ کبھی معنے میں خفاء اور عموم کی وجہ سے اشکال پیدا ہوجاتا ہے جیسے باری تعالےٰ کا قول وَاِن کُنتُم جُنُباً فَاطَّھَّرُوا میں ہے اس لئے کہ جنبی پر ظاہر بدن کا دھونا فرض ہے باطن بدن کا دھونا ضروری نہیں ہے پس منھ کے حکم کے بارے میں اشکال واقع ہوا کیوں کہ منھ من وجہ باطن ہے یہی وجہ ہے کہ اگر روزہ دار نے منھ کا تھوک نگل لیا تو اس کا روزہ فاسد نہیں ہوتا کیوں کہ باہر سے اگر کوئی چیز منھ کے اندر داخل ہوتی ہے تو روزہ ٹوٹتا ہے ورنہ تو نہیں، اگر اندر سے اندر کوئی چیز پیٹ میں داخل ہوگئی تو روزہ فاسد نہیں ہوتا لہٰذا منھ کا تھوک نگلنے سے روزہ فاسد نہ ہونا اس بات کی علامت ہے کہ منھ باطن بدن میں داخل ہے اور منھ میں وجہ ظاہر بدن کا حکم رکھتا ہے چنانچہ روزہ دار نے اگر کوئی چیز باہر سے منھ میں داخل کی اور اس کو حلق سے نیچے نہیں اتارا تو اس کا روزہ فاسد نہیں ہوتا پس اگر منھ باطن بدن ہوتا تو

تو ایسا کرنے سے روزہ فاسد ہو جاتا کیوں کہ باہر سے اندر جانے کی صورت میں روزہ فاسد ہو جاتا ہے مگر روزہ کا فاسد نہ ہونا یہ اس بات کی علامت ہے کہ منھ کو باطن بدن کا حکم حاصل نہیں ہے مطلب یہ ہے کہ جب منھ کی دو جہتیں ہیں یعنی من وجہ ظاہر بدن اور من وجہ باطن بدن تو اشکال پیدا ہو گیا کہ منھ کو ظاہر بدن کا حکم دیا جائے یا باطن بدن کا حکم دیا جائے پس غور و فکر کرنے کے بعد دونوں جہتوں پر عمل کرنے کے لئے کہا گیا کہ منھ طہارت کبریٰ (غسل جنابت) میں ظاہر بدن کے حکم میں ہے یہی وجہ ہے کہ غسل میں کلی کرنا فرض ہے اور طہارت صغریٰ (وضو) میں ظاہر بدن کے حکم میں ہے چنانچہ حدث اصغر میں کلی کرنا فرض نہیں ہے اس کا برعکس اس لئے نہیں کہ حدث اکبر کے لئے فاطَّهَّرُوْا تشدید کے ساتھ ہے جو کہ مبالغہ کو چاہتا ہے اور مبالغہ کلی کرنے میں ہے اور حدث اصغر میں مبالغہ کا صیغہ استعمال نہیں ہوا بلکہ فاغسلوا وجوہکم وارد ہوا ہے لہٰذا وضو میں کلی کو فرض قرار نہیں دیا۔

وَضِدُّ الْمُفَسَّرِ الْمُجْمَلُ وَهُوَ مَا ازْدَحَمَتْ فِيْهِ الْمَعَانِيْ فَاشْتَبَهَ الْمُرَادُ بِهٖ اِشْتِبَاهًا لَا يُدْرَكُ اِلَّا بِبَيَانٍ مِنْ جِهَةِ الْمُجْمِلِ كَاٰيَةِ الرِّبٰوا وَحُكْمُهُ التَّوَقُّفُ فِيْهِ عَلٰى اِعْتِقَادِ حَقِّيَّةِ الْمُرَادِ بِهٖ اِلٰى اَنْ يَاْتِيَهُ الْبَيَانُ،

ترجمہ مفسر کی ضد مجمل ہے اور مجمل وہ کلام ہے کہ جس میں بہت سے معانی جمع ہو جائیں جس کی وجہ سے مراد اس قدر مشتبہ ہو جائے کہ بیان مجمل کے بغیر حاصل نہ ہو سکے جیسے آیت ربوا اور اس کا حکم یہ ہے کہ اس کی مراد کے حق ہونے کا اعتقاد کے ساتھ اس پر عمل کے سلسلہ میں توقف کیا جائے یہاں تک کہ متکلم کی طرف سے اس کے پاس بیان آجائے۔

تشریح مجمل اجمل سے ماخوذ ہے یہ اس وقت بولا جاتا ہے جب لوگوں پر معاملہ مشتبہ ہو جائے، مجمل کو مفسر کی ضد اس لئے قرار دیا گیا ہے کہ جس طرح ظہور کی جانب میں مفسر میں نسخ کے علاوہ کوئی احتمال باقی نہیں رہتا ہے اسی طرح جانب خفاء میں مجمل کے اندر بیان کے احتمال کے علاوہ کوئی احتمال باقی نہیں رہتا، بہرحال مجمل مفسر کی ضد ہے اور مجمل وہ کلام ہے کہ جس میں چند معانی کا ازدحام ہو جائے جس کی وجہ سے مراد اس قدر مخفی ہو کہ بیان مجمل کے بغیر حاصل نہ ہو سکے، مشترک میں بھی معانی کا ازدحام ہوتا ہے مگر مجمل اور مشترک میں فرق یہ ہے کہ مشترک میں معنے کا ازدحام اور توارد اصل وضع کے اعتبار سے ہوتا ہے اور مجمل میں عام ہے خواہ اصل وضع کے اعتبار سے ہو یا غرابت لفظ یا ابہام متکلم کی وجہ سے ہو، اور یہ اس لئے کہ مجمل کی تین قسمیں ہیں (۱) اول وہ ہے کہ جس کا اجمال غرابت لفظ کی وجہ سے ہو کہ اس کے

لغوی معنے ہی معلوم نہ ہوں جیسا کہ لفظ ہَلُوعٌ جو کہ اللہ تعالیٰ کے قول اِنَّ الانسانَ خُلِقَ ہَلُوعًا میں واقع ہے ہلوع کے لغوی معنے معلوم نہ ہونے کی وجہ سے اس میں ایسا اجمال پیدا ہوگیا کہ جو متکلم کی جانب سے بیان کے بغیر زائل نہیں ہو سکتا چنانچہ اللہ تعالیٰ نے اس کی وضاحت کرتے ہوئے فرمایا اِذَا مَسَّہُ الشَّرُّ جَزُوعًا وَاِذَا مَسَّہُ الخَیْرُ مَنُوعًا کہ ہلوع کا مطلب یہ ہے کہ جب اس کو ضرر لاحق ہو تو بے قرار ہو جائے اور بھلائی پہونچے تو سراپا بخیل بن جائے۔

دوسری قسم وہ ہے کہ جس کے لغوی معنے تو معلوم ہیں مگر متکلم نے لغوی معنے کا ارادہ نہیں کیا ہے اور جس معنے کا ارادہ کیا ہے وہ معلوم نہیں ہیں گویا کہ خود متکلم نے ابہام پیدا کر دیا ہے جیسا کہ لفظ صلوٰۃ، زکوٰۃ اور ربوا، ان تینوں لفظوں کے لغوی معنے تو معلوم ہیں، صلوٰۃ کے لغوی معنے دعاء کے ہیں، زکوٰۃ کے لغوی معنی نمو اور بڑھنے کے ہیں اور ربوا کے معنے مطلقاً زیادتی کے ہیں مگر یہ تینوں معنے مراد نہیں ہیں اس لئے کہ اگر اللہ تعالیٰ کے قول اَحَلَّ اللّٰہُ البَیْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا میں مطلقاً زیادتی حرام ہو تو ہر قسم کی بیع حرام اور ممنوع ہو جائے گی حالاں کہ بیع کی مشروعیت ہی نفع کمانے اور زیادتی حاصل کرنے کے لئے ہے لہٰذا ربوا کے مرادی معنے پر طلب اور تامل کے ذریعہ واقفیت حاصل کرنا ممکن نہیں ہوگا اس لئے کہ سامع کو یہ معلوم نہیں ہے کہ کونسی زیادتی حرام قرار دی گئی ہے لہٰذا بیان متکلم کی ضرورت ہوگی چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے معنے مرادی کو بیان کرنے کے لئے ارشاد فرمایا۔ الحنطۃُ بالحنطۃِ وَالشعیرُ بالشعیرِ وَالتمرُ بالتمرِ وَالملحُ بالملحِ والذہبُ بالذہبِ وَالفضۃُ بالفضۃِ مثلاً بمثلٍ یدًا بیدٍ وَالفضلُ ربوا یعنی ان چھ چیزوں میں سے اگر کسی چیز کو ہم جنس کے عوض فروخت کیا جائے تو دونوں عوض برابر ہونے چاہئے اور دونوں پر مجلس عقد پر قبضہ ہونا ضروری ہے اگر کسی جانب میں زیادتی ہو تو وہ شرعاً ربوا ہوگا، ان چھ چیزوں کا حال تو حدیث کے ذریعہ معلوم ہوگا لیکن ان کے علاوہ کا حال معلوم نہیں ہو سکا اسی لئے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا تھا کہ رسول اللہ دنیا سے تشریف لے گئے حالاں کہ ربوا سے متعلق تسلی بخش وضاحت نہیں فرمائی۔ الغرض رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ بیان ربوا کے بارے میں غیر شافی ہے لہٰذا مذکورہ اشیاء ستہ میں ربوا کا حکم مؤول ہوگا اور ان کے علاوہ میں مشکل ہوگا اور مشکل میں چوں کہ طلب اور تامل کی ضرورت پڑتی ہے اس لئے علماء مجتہدین نے غور و فکر کے بعد ربوا کی علت معلوم کی، چنانچہ حضرت امام ابوحنیفہ رح نے فرمایا کہ ربوا کی علت قدر و جنس ہے اور شوافع نے فرمایا کہ مطعومات میں طعمیت اور اثمان میں ثمنیت ہے اور مالکیہ نے کہا کہ ربوا کی علۃ نقدین میں ثمنیت اور غیر نقدین میں ذخیرہ کی صلاحیت اور خوراک بننے کی صلاحیت کا ہونا ہے۔

مجمل کی تیسری قسم یہ ہے کہ لغوی معنے معلوم ہیں مگر معنے متعدد ہیں اور مراد ان میں سے ایک ہیں مگر قرینہ نہ ہونے کی وجہ سے کوئی ایک معنے راجح نہیں ہیں جیسا کہ کسی شخص نے اپنے موالی کے لئے وصیت

کی حالاں کہ اس کے آزاد کردہ غلام بھی ہیں اور آزاد کنندہ موالی بھی، یعنی اس شخص کے وہ موالی بھی ہیں جن کو اس نے آزاد کیا ہے اور ایسے موالی بھی ہیں جنہوں نے اس کو آزاد کیا ہے، موالی مولی کی جمع ہے آقا کو بھی کہتے ہیں اور غلام کو بھی کہتے ہیں کسی ایک کی تعیین کے لئے قرینہ بھی نہیں ہے لہٰذا موالی کی مراد معلوم کرنے کے لئے متکلم کی جانب رجوع کرنا ضروری ہوگا، اول قسم میں اجمال کی وجہ غرابت ہے اور دوسری قسم میں متکلم کے مبہم رکھنے کی وجہ سے اجمال ہے اور تیسری قسم میں باعتبار وضع ازدحام معنے کی وجہ سے اجمال ہے۔

سوال: مصنف علیہ الرحمہ نے اپنی عبارت ازدحمت فیہ المعانی، میں معانی جمع کا صیغہ استعمال کیا ہے جس سے اس بات کا شبہ پیدا ہوتا ہے کہ ازدحام کم ازکم تین معانی کا ہونا چاہئے جو کہ اقل جمع ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ اگر لفظ دو معنے میں بھی مشترک ہو تب بھی مجمل ہو سکتا ہے جبکہ اس میں ترجیح کی کوئی صورت نہ ہو، مصنفؒ کی بیان کردہ مجمل کی تعریف میں وہو ما ازدحمت فیہ المعانی بمنزلہ جنس ہے اس لئے کہ خفی، مشترک، اور مشکل بھی مجمل کی مذکورہ تعریف میں داخل ہیں کیوں کہ ان تینوں کے اندر بھی معانی کا ازدحام ہوتا ہے، ولایدرک الابیان من جہۃ المتکلم یہ فصل ہے اس قید سے خفی، مشکل اور مشترک خارج ہوگئے اس لئے کہ ان کی مراد کبھی طلب اور تامل سے بھی معلوم ہو جاتی ہے بخلاف مجمل کے کہ اس میں مجمل کیطرف رجوع کرنا ضروری ہوتا ہے اگر مجمل کی جانب سے بیان شافی کافی اور قطعی ہو تو مجمل مفسر ہو جاتا ہے جیسا کہ صلوٰۃ، زکوٰۃ اگرچہ مجمل تھے مگر شارع نے ان کا شافی کافی بیان فرما دیا اب اس میں کوئی خفاء باقی نہیں ہے لہٰذا مجمل مفسر ہوگیا، اور اگر بیان قطعی نہ ہو بلکہ ظنی ہو تو وہ مؤول ہو جاتا ہے جیسا کہ مقدار المسح علی الراس کا بیان ہے اللہ تعالیٰ کا قول وَامْسَحُوا بِرُؤُسِکُم مسح کی فرضیت پر دلالت کرتا ہے مقدار مسح کے بارے میں ائمہ کا اختلاف ہے امام شافعی رح نے فرمایا ہے کہ اقل ما یطلق علیہ اسم المسح ولو شعرۃ، جس پر مسح کا اطلاق ہو سکے اگرچہ ایک ہی بال کیوں نہ ہو وہ مقدار فرض ہے امام مالکؒ نے فرمایا کہ پورے سر کا مسح فرض ہے اور احناف کے نزدیک ربع راس کا مسح فرض ہے اس لئے کہ اقل مقدار آپ صلعم سے ثابت نہیں ہے اسی طرح پورے سر کا مسح بھی مراد لینا صحیح نہیں ہے اس لئے کہ آپ صلعم نے مقدار ناصیہ پر مسح فرمایا ہے اگر پورے سر کا مسح فرض ہوتا تو آپ ترک نہ فرماتے لہٰذا ان دونوں کے درمیان یعنی اقل اور استیعاب کی درمیانی مقدار متعین ہوگئی اور وہ مجمل ہے اس لئے کہ درمیانی مقدار میں ثلث وربع وغیرہا کا احتمال موجود ہے مگر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے عمل کے ذریعہ اس اجمال کا بیان فرما دیا اس طرح کہ آپ نے سر کے مقدم حصہ پر مسح فرمایا اور سر کا مقدم حصہ مقدار ربع راس ہے، اور اگر مجمل کا بیان قطعی یا ظنی نہ ہو تو اس صورت میں مجمل اجمال سے نکل کر مشکل میں داخل ہو جائے گا لہٰذا طلب اور تامل ضروری ہوگی جیسا کہ ربوا، اس کی تفصیل سابق میں گذر چکی ہے اور مجمل کا حکم یہ ہے کہ اس بات کا اعتقاد رکھے کہ

مجمل کی اس سے جو کچھ مراد ہے وہ حق ہے اور عمل کے سلسلہ میں اس وقت تک توقف کیا جائے جب تک کہ مجمل مجمل کی مراد کو بیان نہ کردے۔

وَضِدُّ الْمُحْكَمِ الْمُتَشَابِهُ وَهُوَ مَا لَا طَرِيقَ لِدَرْكِهِ أَصْلًا حَتَّىٰ سَقَطَ طَلَبُهُ وَحُكْمُهُ التَّوَقُّفُ فِيهِ أَبَدًا عَلَىٰ اعْتِقَادِ حَقِّيَّةِ الْمُرَادِ بِهِ

ترجمہ اور محکم کی ضد متشابہ ہے اور متشابہ وہ کلام ہے جس کی مراد معلوم کرنے کا بالکل کوئی طریقہ نہ ہو حتیٰ کہ اس کی مراد کی طلب بھی ساقط ہوگئی ہو اور اس کا حکم یہ ہے کہ اس کی مراد کے حق ہونے کے اعتقاد کے ساتھ اس کے بارے میں ہمیشہ کے لئے توقف ہوگا۔

تشریح جیسا کہ محکم ظہور اور قوت میں انتہا کو پہنچا ہوا ہوتا ہے حتیٰ کہ محکم میں نسخ کا بھی احتمال نہیں ہوتا اسی طرح متشابہ خفاء میں انتہا کو پہونچا ہوا ہوتا ہے یہاں تک کہ اس کے بیان کرنے کی امید بھی منقطع ہوجاتی ہے اسی وجہ سے محکم کی ضد متشابہ کو قرار دیا ہے، متشابہ کی مثال اس شخص کی سی ہے جو اپنے وطن سے غائب ہوکر کہیں روپوش ہوگیا اور اس کے نشانات بالکل منقطع ہوگئے اور اس کے ہم عصر اور ہمسایہ سب کے سب ختم ہوگئے پس جس طرح اس آدمی کے معلوم ہونے کی امید منقطع ہوگئی اسی طرح کلام متشابہ کی مراد کے معلوم ہونے کی امید بھی منقطع ہوجاتی ہے۔

فقہاء کی اصطلاح میں متشابہ وہ ہے کہ جس کی مراد کے معلوم ہونے کی کوئی صورت باقی نہ ہو یہاں تک کہ امت سے اس کے حکم کو طلب کرنے کا حکم بھی ساقط ہوگیا ہو، متشابہ کی دو قسمیں ہیں متشابہ اللفظ، اور متشابہ المعنے، متشابہ اللفظ وہ ہے کہ جس سے کچھ بھی مفہوم نہ ہو نہ لغوی معنے اور نہ مرادی معنے جیسا حروف مقطعات، متشابہ المعنے وہ ہے کہ اس کے لغوی معنے تو معلوم ہیں مگر ان کا ارادہ کرنا اور مراد لینا محال ہو جیسا کہ لفظ استواء اللہ تعالیٰ کے قول اَلرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى اور اسی طرح یَدُ اللہ تعالیٰ کے قول یَدُ اللّٰہِ فَوْقَ اَیْدِیْہِمْ وغیرہ، ان کے ظاہر معنے مراد لینا ممکن نہیں ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ جسم اور مثل سے پاک ہے۔

متشابہ کی تعریف میں وہو ما لا طریق لدرکہ اصلاً بمنزلہ جنس ہے اور حتیٰ سَقَطَ طلبُہٗ فصل ہے اس قید سے خفی، مشکل اور مجمل خارج ہوگئے۔

وحکمہٗ التوقف فیہ الخ متشابہ کا حکم عمل کے سلسلہ میں یہ ہے کہ توقف ضروری ہے البتہ اس کی مراد کے حق ہونے کا اعتقاد رکھنا واجب ہے یعنی اس بات کا اعتقاد ہو کہ متشابہ سے اللہ تعالیٰ نے جس معنے کا

ارادہ کیا ہے وہ حق اور واقع کے مطابق ہے اگرچہ ہماری عقلوں کی رسائی وہاں تک نہیں ہے لیکن قیامت کے بعد انشاء اللہ اس کی مراد ہر شخص کو معلوم ہو جائے گی البتہ نبی کو متشابہ کی مراد دنیا میں بھی معلوم تھی مگر چوں کہ اس سے کوئی شرعی حکم متعلق نہیں ہوتا اس لئے امت کو بتانا ضروری نہیں ہوتا اگر متشابہ کی مراد نبی کو بھی معلوم نہ ہو تو تخاطب بے فائدہ ہو جائے گا اور یہ تخاطب بالمہمل کہلائے گا جیسا کہ ہندی کا عربی کے ساتھ کلام کرنا، امام شافعیؒ اور عامۃ المعتزلہ فرماتے ہیں کہ انبیاء کے علاوہ امت میں سے راسخین فی العلم بھی متشابہ کی مراد کو جانتے ہیں، اختلاف کا منشا اللہ تعالیٰ کا قول وَمَا يَعْلَمُ تَاوِيْلَهٗ اِلَّا اللّٰهُ وَالرَّاسِخُوْنَ فِي الْعِلْمِ يَقُوْلُوْنَ آمَنَّا بِهٖ ہے، ہمارے نزدیک الا اللہ پر وقف کرنا ضروری ہے جیسا کہ عبد اللہ ابن مسعود اور اُبیؓ اور ابن عباس کی قراءۃ ہے اور والراسخون فی العلم مبتدا ہے اور یقولون آمنا بہ اس کی خبر ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے متشابہات کی اتباع کو زائغین کا حصہ قرار دیا ہے لہٰذا راسخین کا حصہ تسلیم اور انقیاد ہوگا اس کے علاوہ ایک قراءۃ الراسخون بغیر واؤ کے بھی منقول ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک وقف الا اللہ پر نہیں ہے بلکہ والراسخون کا عطف الا اللہ پر ہے اور یقولون، الراسخون سے حال ہے لہٰذا مطلب یہ ہوگا کہ اللہ اور راسخون فی العلم متشابہ کی مراد کو جانتے ہیں، حقیقت یہ ہے کہ فریقین کے درمیان نزاع لفظی ہے اس لئے کہ جو حضرات یہ کہتے ہیں کہ راسخون فی العلم بھی متشابہ کی مراد کو جانتے ہیں وہ یہ نہیں کہتے کہ اس کی حقیقی مراد کو جانتے ہیں اور اس کا اعتقاد رکھنا ضروری ہے اور جو حضرات یہ کہتے ہیں کہ راسخون فی العلم متشابہ کی مراد سے واقف نہیں ہیں وہ یہ کہتے ہیں کہ حقیقی مراد سے واقف نہیں ہیں۔

سوال: جب متشابہ کی حقیقی مراد انبیاء کے علاوہ کسی کو معلوم نہیں ہے تو امت کے حق میں متشابہات کو نازل کرنے سے کیا فائدہ ہے؟ جواب: توقف اور تسلیم کے بارے میں آزمائش مطلوب ہے اس لئے کہ لوگ دو قسم کے ہوتے ہیں ایک تو وہ جو جاہل ہوتے ہیں ان کی آزمائش یہ ہے کہ ان کو علم حاصل کرنے کے لئے کہا جائے دوسری قسم علماء کی ہے ان کی آزمائش یہ ہے کہ ان سے یہ کہا جائے کہ متشابہات میں غور وفکر نہ کریں اس لئے کہ ہر شخص کی آزمائش اس کی خواہش کے خلاف میں ہوتی ہے جاہل کی خواہش ترک علم اور عدم الخوض فی الاسرار ہوتی ہے لہٰذا جاہل کی آزمائش تحصیل علم کا حکم دے کر ہوگی اور عالم کی خواہش ہر شے کا علم حاصل کرنا اور متشابہات القرآن کے اسرار میں غور وخوض کرنا ہے لہٰذا عالم کی آزمائش ترک تحصیل علم اور عدم خوض فی الاسرار میں ہوگی۔

وَالْقِسْمُ الثَّالِثُ فِي وُجُوْهِ اِسْتِعْمَالِ ذٰلِكَ النَّظْمِ وَجَرَيَانِهٖ فِيْ بَابِ الْبَيَانِ وَهِيَ اَرْبَعَةٌ اَلْحَقِيْقَةُ وَالْمَجَازُ وَالصَّرِيْحُ وَالْكِنَايَةُ،

ترجمہ اور تیسری قسم اس نظم کے استعمال اور اس لفظ کے معنے میں جاری ہونے کے طریقوں میں ہے اور وہ (اقسام) چار ہیں، حقیقت اور مجاز، صریح اور کنایہ۔

تشریح تقسیمات اربعہ میں سے یہ تیسری تقسیم کا بیان ہے اس تقسیم میں یہ بیان کیا جائے گا کہ لفظ کا استعمال معنے میں کسطرح ہوا ہے آیا لفظ کا استعمال معنے موضوع لہ میں ہوا ہے یا غیر موضوع لہ میں، اور آیا صراحت کے ساتھ استعمال ہوا ہے یا بطور اشارہ کے، یہ کل چار قسمیں ہیں، دلیل حصر یہ ہے، لفظ اپنے معنے موضوع لہ میں مستعمل ہوگا یا غیر موضوع لہ میں اول کو حقیقت اور ثانی کو مجاز کہا جاتا ہے پھر لفظ واضح معنے میں جاری ہوگا یا غیر واضح معنے میں اگر اول ہے تو اس کو صریح اور اگر ثانی ہے تو اس کو کنایہ کہا جائے گا، مصنف حسامی نے فی وجوہ استعمال ذٰلک النظم کے بعد وجریانہ فی باب البیان کا اضافہ فخر الاسلام کی اتباع میں کیا ہے ورنہ صاحب منار اور دیگر حضرات مصنفین نے اس عبارت کا اضافہ نہیں کیا ہے، اس عبارت کے اضافہ کرنے کی وجہ یہ ہے کہ اگر اس عبارت کا اضافہ نہ کیا جائے تو اس صورت میں یہ اشکال ہوگا کہ ان چاروں قسموں کے درمیان تباین نہیں ہے بلکہ صریح اور کنایہ حقیقت کے ساتھ بھی جمع ہو جاتے ہیں اور مجاز کے ساتھ بھی حالانکہ ایک تقسیم کے اقسام کے درمیان تباین کا پایا جانا ضروری ہے پس اس اشکال سے بچنے کے لئے فخر الاسلام نے اور ان کے اتباع میں صاحب حسامی نے وجریانہ فی باب البیان کا اضافہ کر دیا اور یہ فرمایا کہ یہ چاروں ایک تقسیم کے اقسام نہیں ہیں بلکہ دو تقسیم کے اقسام ہیں ایک استعمال کے اعتبار سے اور دوسری جریان لفظ کے اعتبار سے، پہلی تقسیم کے تحت دو اقسام ہیں ایک حقیقت اور دوسری مجاز، اور دوسری تقسیم کے تحت بھی دو قسمیں ہیں ایک صریح اور دوسری کنایہ۔

الغرض استعمال کے اعتبار سے لفظ کی دو قسمیں ہیں حقیقت اور مجاز، اور لفظ کے اپنے معنے میں جاری ہونے کے اعتبار سے بھی دو قسمیں ہیں صریح اور کنایہ، جب مذکورہ چاروں قسمیں دو تقسیموں کی ہیں تو صریح اور کنایہ کے حقیقت اور مجاز کے ساتھ جمع ہونے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے کیوں کہ ایک تقسیم کے اقسام دوسری تقسیم کے اقسام کے ساتھ جمع ہو سکتے ہیں البتہ اس صورت میں تقسیمات چار کی بجائے پانچ ہو جائیں گی تو اس میں بھی کوئی حرج نہیں ہے اسلئے کہ **تقسیمات** کا چار میں حصر استقرائی ہے عقلی نہیں ہے لہٰذا استقرائی چیز میں زیادتی ہو سکتی ہے۔

مذکورہ تفصیل کو سوال وجواب کی صورت میں اس طرح بھی بیان کیا جا سکتا ہے۔ سوال: مصنف

حسامی کو وَالقسم الثالث فی وجوہ استعمال ذٰلک النظم کہنے کے بعد وجریانہ فی باب البیان کہنے کی کیا ضرورت پیش آئی ہے جبکہ پہلی عبارت ہی سے اقسام اربعہ کی طرف اشارہ ہوجاتا ہے اس لئے کہ استعمال کی چار صورتیں ہیں، لفظ کا استعمال معنے موضوع لہٗ میں ہوگا یا غیر موضوع لہٗ میں، استعمال انکشاف اور صراحت کے ساتھ ہوگا یا غیر واضح اور کنایہ کے طور پر؟

جواب: بعض حضرات کو یہ وہم ہوا کہ اس تقسیم سے صرف دو قسمیں حاصل ہوتی ہیں اور وہ حقیقت اور مجاز ہیں اب رہی صریح اور کنایہ تو یہ دونوں حقیقت اور مجاز کی قسمیں ہیں کیوں کہ حقیقت صریح و کنایہ کے ساتھ اسی طرح مجاز بھی صریح و کنایہ کے ساتھ جمع ہوجاتا ہے کیوں کہ لفظ موضوع لہٗ میں استعمال ہونے کے ساتھ ساتھ صریح بھی ہوسکتا ہے اسی طرح لفظ معنے مجازی میں استعمال ہونے کے ساتھ کنایہ بھی ہوسکتا ہے لہٰذا ان اقسام اربعہ میں تباین اور تضاد نہیں ہے بلکہ تداخل ہے حالاں کہ تقسیم ثانی کے اقسام کے علاوہ بقیہ تقسیمات ثلثہ کے اقسام میں تباین اور تضاد ضروری ہے اسی وہم کو دور کرنے کے لئے مصنف نے فخرالاسلام کی اتباع کرتے ہوئے وجریانہ فی باب البیان کا اضافہ فرماکر اس بات کی طرف اشارہ کردیا کہ تقسیم ثالث میں بھی چار اقسام ہیں، حقیقت اور مجاز باعتبار استعمال کے صریح اور کنایہ باعتبار جریان کے، اول دو قسمیں متکلم کی نسبت سے ہیں اس لئے کہ استعمال متکلم کی صفت ہے دوسری دو قسمیں لفظ کی نسبت سے ہیں اس لئے کہ جریان لفظ کی صفت ہے۔

صاحب توضیح نے فرمایا ہے کہ وجریانہ فی باب البیان کے اضافہ کی کوئی ضرورت نہیں ہے اب رہا یہ اعتراض کہ صریح اور کنایہ کا حقیقت اور مجاز کے ساتھ جمع ہونا لازم آتا ہے حالاں کہ ایک تقسیم کے اقسام آپس میں جمع نہیں ہوتے بلکہ ان کے درمیان تباین کا پایا جانا ضروری ہوتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ صریح اور کنایہ حقیقت اور مجاز کی قسم نہیں ہیں بلکہ لفظ کی قسمیں ہیں، یعنی لفظ کے استعمال کے اعتبار سے دو قسمیں ہیں حقیقت اور مجاز، پھر ان میں سے ہر ایک کی دو قسمیں ہیں صریح اور کنایہ، اور یہ بات مسلم ہے کہ ایک تقسیم کے اقسام کے درمیان تباین کا پایا جانا تو شرط ہے اقسام اور مقسم کے درمیان تباین کا پایا جانا شرط نہیں ہے پس چوں کہ حقیقت اور مجاز، صریح اور کنایہ کے لئے مقسم کی حیثیت رکھتے ہیں اور صریح اور کنایہ ان کے اقسام ہیں اس لئے صریح اور کنایہ کے حقیقت اور مجاز کے ساتھ جمع ہونے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔

بعض حضرات نے اقسام کے درمیان عدم تباین کے اعتراض کا یہ جواب دیا ہے کہ ایک تقسیم کے اقسام کے درمیان تباین ذاتی شرط نہیں ہے، بلکہ تمایز اعتباری بھی کافی ہے اور مذکورہ اقسام اربعہ کے درمیان تمایز اعتباری موجود ہے اس طور پر کہ حقیقت کے اندر معنے موضوع لہٗ میں لفظ کا استعمال معتبر ہے،

قطع نظر اس سے کہ معنے موضوع لہٗ واضح ہیں یا مستور ہیں، اور مجاز میں معنے غیر موضوع لہٗ میں لفظ کا استعمال معتبر ہے قطع نظر اس سے کہ معنے غیر موضوع لہٗ واضح ہیں یا مستور، اور صریح میں معنے کا واضح ہونا معتبر ہے اس سے قطع نظر کہ وہ معنے موضوع لہٗ ہیں یا غیر موضوع لہٗ، اور کنایہ میں معنے کا مستور اور غیر واضح ہونا معتبر ہے قطع نظر اس سے کہ وہ معنے موضوع لہٗ ہیں یا غیر موضوع لہٗ، پس ان حضرات کے نزدیک ایک تقسیم کے اقسام کے درمیان چوں کہ تباین ذاتی شرط نہیں ہے اس لئے حقیقت اور مجاز کے ساتھ صریح اور کنایہ کے جمع ہونے میں کوئی حرج نہیں ہے کیوں کہ اس اجتماع کے باوجود تباین اعتباری موجود ہے اور یہی تباین کافی ہے۔

فَالْحَقِيقَةُ اِسْمٌ لِكُلِّ لَفْظٍ اُرِيْدَ بِهٖ مَا وُضِعَ لَهٗ،

ترجمہ: پس حقیقت ہر اس لفظ کا نام ہے جس سے موضوع لہٗ معنے کا ارادہ کیا گیا ہو۔

تشریح

حقیقۃ بروزن فعیل حق الشئ سے ماخوذ ہے، بعض کے نزدیک بمعنے فاعل ہے اور بعض کے نزدیک بمعنے مفعول ہے ثابت رہنے والا یا ثابت شدہ، حقیقت کو حقیقت اس وجہ سے کہتے ہیں کہ وہ اپنے موضوع لہٗ پر ثابت رہتی ہے (ن ض) حقًا مصدر ہے بمعنے ثابت رہنا، حقیقۃ میں تاء وصفیت سے اسمیت کی طرف منتقل ہونے کی وجہ سے ہے جیسا کہ ذبیحۃ میں تاء اسمیت کے لئے ہے بمعنے مذبوحۃ، تاء تانیث کے لئے نہیں ہے اس لئے کہ لفظ حقیقۃ بولا جاتا ہے۔

مصنف علیہ الرحمہ نے حقیقت کی اصطلاحی تعریف کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ حقیقت اس لفظ کا نام ہے جس سے وہ معنے مراد ہوں جس کے لئے وہ وضع کیا گیا ہے، حقیقت اور مجاز کی تعریف میں کلمۂ لفظ ذکر فرما کر اس طرف اشارہ کیا ہے کہ حقیقت اور مجاز لفظ کے عوارض میں سے ہیں یعنی یہ دونوں لفظ کی صفت ہیں نہ کہ معنے کی، چنانچہ کہا جاتا ہے یہ لفظ حقیقی ہے یا یہ لفظ مجازی ہے کبھی کبھار معنے یا استعمال کی صفت بھی واقع ہوتی ہے مگر یا تو مجازًا ہوتی ہے یا پھر خطاء عام ہے۔

حقیقت اور مجاز چوں کہ کلمہ اور کلام دونوں کی صفت واقع ہوتے ہیں اس لئے مصنف نے بجائے کلمہ یا کلام کے کلمۂ لفظ استعمال کیا ہے کیوں کہ اگر کلمہ استعمال کرتے تو کلام خارج ہوجاتا اور اگر کلام استعمال کرتے تو کلمہ خارج ہوجاتا، لفظ استعمال کیا جو کہ کلمہ اور کلام دونوں کو شامل ہے۔

حقیقت کی تعریف میں اِسْمٌ لِكُلِّ لَفْظٍ بمنزلہ جنس ہے جو کہ موضوع اور مہمل، مجاز اور حقیقت سب کو شامل ہے اس کے بعد مصنف کا قول اُرِيْدَ بِهٖ مَا وُضِعَ لَهٗ بمنزلہ فصل ہے اس قید سے حقیقت کے علاوہ سب سے

احتراز ہوگیا، وضع، لفظ کا معنے کے لئے اس طرح متعین کرنا ہے کہ بغیر کسی قرینے کے معنے موضوع لہٗ پر دلالت ہو جائے، وضع اگر واضع لغت کی طرف سے ہے تو حقیقۃ لغویہ ہے جیسا کہ انسان کی وضع حیوان ناطق کے لئے اور اسد کی وضع حیوان مفترس کے لئے، اور اگر وضع شارع کی طرف سے ہے تو حقیقۃ شرعیہ ہے جیسا کہ صلوٰۃ کی وضع عبادت مخصوصہ کے لئے، اور اگر واضع عرف خاص اور جماعت مخصوصہ ہے تو حقیقۃ عرفیہ خاصہ ہے جیسا کہ نحویین کی اصطلاح میں فعل کی وضع ایسے کلمہ کے لئے کہ جس کے معنی مستقل ہوں اور تینوں زمانوں میں سے کوئی ایک زمانہ اس میں پایا جائے، یا جوہر اور عرض کی وضع متکلمین کے نزدیک ایک مخصوص معنے کے لئے، اور اگر واضع عرف عام ہو جیسا کہ دابہ کی وضع ذوات القوائم الاربع کے لئے تو یہ حقیقۃ عرفیہ عامہ ہے۔

ممکن ہے کہ ایک لفظ ایک فریق کے نزدیک حقیقۃ لغویہ ہو مگر وہی لفظ دوسرے فریق کے نزدیک مجاز لغوی ہو مثلاً لفظ صلوٰۃ اہلِ لغت کے نزدیک دعاء کے معنے میں حقیقۃ لغویہ ہے مگر یہی لفظ اسی معنی میں شارع کے نزدیک مجاز لغوی ہے، یہ خیال رہے کہ حقیقت کے لئے یہ شرط نہیں ہے کہ لفظ کسی معنے کے لئے چاروں وضعوں کے اعتبار سے موضوع ہو بلکہ ان میں سے کسی ایک وضع کا متحقق ہونا کافی ہے یعنی اگر لفظ مذکورہ اوضاع میں سے کسی ایک وضع میں بھی معنے کے لئے وضع کیا گیا ہو تو وہ حقیقت کہلائے گا اور مجاز میں فی الجملہ عدم وضع کافی ہے یعنی مجاز کے لئے اتنا کافی ہے کہ لفظ کسی ایک وضع کے اعتبار سے موضوع نہ ہو یہ مطلب نہیں ہے کہ لفظ چاروں وضعوں کے اعتبار سے موضوع نہ ہو تب ہی مجاز کہلائے گا۔

وَالْمَجَازُ اِسْمٌ لِكُلِّ لَفْظٍ اُرِيْدَ بِهٖ غَيْرُ مَا وُضِعَ لَهٗ لِاِتِّصَالٍ بَيْنَهُمَا مَعْنًى كَمَا فِيْ تَسْمِيَةِ الشُّجَاعِ اَسَدًا وَالْبَلِيْدِ حِمَارًا اَوْ ذَاتًا كَمَا فِيْ تَسْمِيَةِ الْمَطَرِ سَمَاءً وَالْاِتِّصَالُ سَبَبًا مِنْ هٰذَا الْقَبِيْلِ،

ترجمہ اور مجاز ہر اس لفظ کا نام ہے جس سے معنے غیر موضوع لہ کا ان کے درمیان کسی معنوی مناسبت کی وجہ سے ارادہ کیا گیا ہو جیسا کہ بہادر کو اسد کہنا اور احمق کو گدھا کہنا، یا صوری مناسبت کی وجہ سے جیسا کہ بارش کو بادل کہنے میں اور اتصال سببی اسی قبیل سے ہے۔

تشریح مجاز دراصل مَفْعَلٌ کے وزن پر مَجْوَزٌ مصدر میمی بمعنے اسم فاعل نہ کہ بمعنے ظرف جیسے مولیٰ والی کے معنے میں ہے واؤ متحرک ماقبل مفتوح ہونے کی وجہ سے الف سے بدل گیا مجاز ہو گیا، تجاوز کرنے والا، مجاز کو مجاز اسی وجہ سے کہتے ہیں کہ جب لفظ معنے غیر موضوع لہ میں استعمال

ہوتا ہے تو گویا وہ اپنے مقام سے تجاوز کرتا ہے اور حقیقت کو حقیقت اس لئے کہتے ہیں کہ اس کے معنے ثابت اور قائم کے ہیں، لفظ جب اپنے موضوع لہ میں استعمال ہوتا ہے تو گویا کہ وہ اپنی جگہ ثابت اور قائم رہتا ہے، حقیقت اور مجاز کے لغوی معنے ہی کا خیال کرتے ہوئے عرف میں بولا جاتا ہے (حُبُّ فلانٍ حقیقۃ) فلاں کی محبت ثابت ہے یعنی اپنے محل (دل) میں قائم ہے، حُبُّ فلانٍ مجاز فلاں کی محبت اپنے محل موضوع لہ میں نہیں بلکہ زبان کی طرف تجاوز کر گئی ہے یعنی فلاں کی محبت صرف زبانی ہے دلی نہیں ہے۔

مصنف نے مجاز کی اصطلاحی تعریف کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ مجاز ہر وہ لفظ ہے جس سے معنی غیر موضوع لہ کا ارادہ کیا گیا ہو ان دونوں کے درمیان کسی علاقہ صوری یا معنوی کی وجہ سے، غیر ما وضع لہ کی قید سے حقیقت کو مجاز کی تعریف سے خارج کر دیا گیا ہے اور معنے موضوع لہ اور غیر موضوع کے درمیان مناسبت کی قید لگا کر ان تمام مثالوں کو مجاز سے خارج کر دیا گیا ہے جن مثالوں میں معنی غیر موضوع لہ کا ارادہ کیا گیا ہے، مگر دونوں معنے کے درمیان کوئی علاقہ موجود نہیں ہے جیسے لفظ ارض بول کر سماء مراد لینا، سماء اگرچہ لفظ ارض کے لئے غیر موضوع لہ ہے مگر چوں کہ ارض اور سماء کے درمیان کوئی علاقہ موجود نہیں ہے اس لئے ارض بول کر سماء مراد لینا مجاز نہ ہوگا، اگر کوئی کہے کہ ارض و سماء کے درمیان تقابل تضاد کا علاقہ موجود ہے اس لئے کہ مجاز مرسل کے پچیس علاقوں میں سے ایک تقابل و تضاد کا علاقہ بھی ہے اور ارض اور سماء کے درمیان بلندی اور پستی کے اعتبار سے تقابل اور تضاد کا علاقہ موجود ہے لہٰذا ارض بول کر سماء مراد لینا مجاز ہونا چاہئے جواب: علاقہ کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ مشبہ بہ کے ساتھ خاص ہونے کے ساتھ مشہور بھی ہو، اگر علاقہ مشبہ بہ کے ساتھ خاص نہیں ہوگا تب بھی وہ علاقہ مجاز کے لئے کافی نہیں ہوگا مثلاً کسی کو حیوان بول کر اسد مراد لیا جائے اس لئے کہ انسان اور اسد کے درمیان اگرچہ حیوانیت کا علاقہ ہے مگر حیوانیت اسد کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ دیگر حیوانوں میں بھی پائی جاتی ہے اسی طرح رجل ابخر (گندہ دہن) بول کر اسد مراد لینا بھی مجاز نہ ہوگا اس لئے رجل ابخر بول کر اسد مراد لینا اگرچہ معنے غیر موضوع لہ ہیں مگر گندہ دہنی اگرچہ اسد کے ساتھ خاص ہے مگر مشہور نہیں ہے اگرچہ اسد گندہ دہن ہوتا ہے مگر عام لوگ اس کی اس صفت سے واقف نہیں ہیں بخلاف اسد بول کر رجل شجاع مراد لینا، یہ مجاز ہے اس لئے کہ اسد کے معنے موضوع لہ کو ترک کر کے (جو کہ حیوان مفترس ہیں) غیر موضوع لہ یعنی شجاعت کا ارادہ کیا گیا ہے اور شجاعت اسد کے ساتھ خاص بھی ہے اور مشہور بھی۔

مصنف کے قول لاتصال بینہما کی قید سے ہزل اور مرتجل بھی مجاز سے خارج ہو گئے ہزل تو اس لئے خارج ہو گیا کہ ہزل میں لفظ کے نہ تو حقیقی معنے مراد ہوتے ہیں اور نہ مجازی معنے بلکہ تفریح طبع مقصود ہوتی ہے، نیز اسی قید کے ذریعہ مرتجل بھی خارج ہو گیا اس لئے کہ مرتجل اس لفظ کو کہتے ہیں کہ جس کو جدید وضع

کے ذریعہ کسی دوسرے معنے کے لئے وضع کرلیا گیا ہو یہ دوسرے معنے اول معنے کے اعتبار سے اگرچہ غیر موضوع لہٗ ہیں مگر جدید وضع کے اعتبار سے موضوع لہٗ ہیں اسی وجہ سے مرتجل کو حقیقت کے اقسام سے شمار کیا گیا ہے۔

مصنف رحؒ نے فرمایا ہے کہ معنے حقیقی اور معنے مجازی کے درمیان اتصال کا پایا جانا ضروری ہے اور اتصال کی دو قسمیں ہیں (۱) اتصال صوری (۲) اتصال معنوی، اس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر معنے حقیقی اور مجازی کے درمیان تشبیہ کا علاقہ ہو تو اس کو استعارہ کہا جاتا ہے جیسے زید اسد میں تشبیہ کا علاقہ ہے اور اگر تشبیہ کے علاوہ اور کوئی علاقہ ہو تو اس کو مجاز مرسل کہا جاتا ہے مجاز مرسل کے بعض حضرات نے پچیس ۲۵ اور بعض نے چوبیس ۲۴ اور بعض نے نو ۹ اور بعض نے پانچ ۵ علاقے بیان کئے ہیں مگر فاضل مصنف نے صرف دو ۲ (اتصال صوری اور اتصال معنوی) میں منحصر کر دیا ہے اس طور پر کہ مجاز مرسل کے تمام علاقوں کو ذاتًا (صورۃً) سے تعبیر کیا ہے اور استعارہ کے علاقہ تشبیہ کو معنًی سے تعبیر کیا ہے گویا مصنف نے یہ کہا ہے کہ مجاز کا طریقہ یہ ہے کہ معنے حقیقی اور معنے مجازی کے درمیان مجاز مرسل کے علاقوں میں سے کوئی علاقہ یا استعارہ کا علاقہ تشبیہ موجود ہو اول کو اتصال صوری اور ثانی کو اتصال معنوی کہیں گے، اتصال صوری سے مصنف کی مراد یہ ہے کہ معنے مجازی کی صورت معنے حقیقی کی صورت کے ساتھ کسی طرح کی مجاورت سے متصل ہو، اس طور پر کہ معنے مجازی حقیقی معنی کا سبب ہو یا علت ہو یا شرط ہو یا حال ہو یا اس کا برعکس ہو یعنی معنے حقیقی معنے مجازی کے لئے سبب یا علت یا شرط وغیرہ ہو مصنف کے قول والا اتصال سببًا من ہذا القبیل سے یہی مراد ہے۔ یعنی سبب اور مسبب علت اور معلول کے درمیان جو اتصال ہوتا ہے وہ اتصال صوری کہلاتا ہے۔

اتصال معنوی کی مثال : اسد بول کر رجل شجاع مراد لینا، اسد اور رجل شجاع صورت میں تو ایک دوسرے کے مشابہ نہیں ہیں البتہ معنًے یعنی شجاعت میں آپس میں مشابہت رکھتے ہیں اسی طرح بے وقوف آدمی اور حمار میں کوئی صوری مناسبت نہیں مگر مناسبت معنوی میں دونوں شریک ہیں اس لئے کہ حمار بے وقوف بھی ہوتا ہے اور اس کی حماقت عوام میں مشہور بھی ہے، حمار کی بے وقوفی کے قصے عوام میں خوب مشہور ہیں مثلاً یہ کہ حمار دھوپ میں بہت تیز چلتا ہے اور اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ اپنے سایہ کو اپنا حریف سمجھتا ہے اور اس خیال سے کہ کہیں میرا حریف مجھ سے آگے نہ نکل جائے خود بھی خوب تیز چلتا ہے اور یہ بھی مشہور ہے کہ گدھا برسات میں جب کہ چاروں طرف سبزہ ہی سبزہ ہوتا ہے دُبلا ہو جاتا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ گدھا جنگل میں چرتا چرتا جب دور نکل جاتا ہے اور پیچھے کو مڑ کر دیکھتا ہے تو اس کو گھاس کافی نظر آتی ہے تو وہ سمجھتا ہے کہ میں نے کچھ نہیں کھائی اور اسی فکر اور غم میں دبلا ہو جاتا ہے۔

اور اتصال صوری کی مثال سماء بول کر بارش مراد لینا، سماء اور مطر میں مجاورت اور سببیت کا علاقہ ہے، بارش چوں کہ اوپر سے آتی ہے اور سماء بھی ہر اس شے کو کہتے ہیں جو اوپر ہو لہٰذا دونوں میں مجاورت اور مصاحبت کا علاقہ موجود ہے، اس کے علاوہ سماء (بادل) بارش کا سبب بھی ہے اس طرح ان دونوں کے درمیان سبب اور مسبب کا علاقہ بھی ہے جو کہ اتصال صوری کی قسم ہے کسی عربی شاعر نے مندرجہ ذیل شعر میں اتصال صوری کا استعمال کیا ہے ؎ اِذَا نَزَلَ السماء بارضِ قوم ؛ رعیناہ وَاِن کانوا غِضابا،

ترجمہ: اور جب کسی قوم کی زمین میں بارش ہوجاتی ہے ؛ تو ہم اس قوم کی گھاس کو انکی ناراضگی کے باوجود چرا لیتے ہیں اور ان کی ذرہ برابر پرواہ نہیں کرتے۔

اس شعر میں سماء بول کر مطر مراد لیا گیا ہے اس لئے کہ دونوں کے درمیان مجاورت اور سببیت کا علاقہ پایا جاتا ہے۔

سوال: مجاز کی تعریف جامع نہیں ہے اس لئے کہ مجاز بالزیادۃ چوں کہ تاکید کے لئے ہوتا ہے جیسے لیس کمثلہ شئی میں کاف زائدہ تاکید کے لئے ہے اور کوئی معنے مراد نہیں ہیں جو کہ غیر موضوع لہٗ ہوں اس پر مجاز کی تعریف صادق نہیں آتی حالاں کہ یہ بالاتفاق مجاز ہے؟

جواب: کاف زائدہ للتاکید بھی مجاز ہے اس لئے کہ کاف کی اصل وضع تشبیہ کے لئے ہے نہ کہ تاکید کے لئے لہٰذا تشبیہ کے علاوہ جو معنے بھی ہوں گے وہ مجازی ہی ہوں گے۔

وَهُوَ نَوْعَانِ اَحَدُهُمَا اِتِّصَالُ الْحُكْمِ بِالْعِلَّةِ كَاتِّصَالِ الْمِلْكِ بِالشِّرَاءِ وَاِنَّهُ يُوْجِبُ الْاِسْتِعَارَةَ مِنَ الطَّرَفَيْنِ لِاَنَّ الْعِلَّةَ لَمْ تُشْرَعْ اِلَّا لِحُكْمِهَا وَالْحُكْمُ لَا يَثْبُتُ اِلَّا بِعِلَّةٍ فَاسْتَوَى الْاِتِّصَالُ فَعَمَّتِ الْاِسْتِعَارَةُ،

ترجمہ اور اتصال سببی کی دو قسمیں ہیں (۱) حکم کا اتصال علت کے ساتھ جیسا کہ ملک، شراء کے ساتھ متصل ہوتی ہے اور یہ (اتصال حکم بالعلۃ) استعارہ کو دونوں طرفوں سے واجب (ثابت) کرتا ہے کیوں کہ علت مشروع نہیں کی گئی مگر اس کے حکم کے لئے اور حکم ثابت نہیں ہوتا مگر علت ہی سے، پس اتصال برابر ہوگیا اور استعارہ طرفین سے عام ہوگیا۔

تشریح مصنف کی عبارت الاتصال سببًا میں سبب سے مراد سبب لغوی ہے اور سبب کے لغوی معنے، مقصود تک پہنچانے کا ذریعہ، طریقہ، راستہ ہیں، اسی وجہ سے رسی کو سبب کہتے ہیں

کیوں کہ کنویں سے پانی نکالنے کا ذریعہ ہوتی ہے، راستہ کو بھی سبب کہتے ہیں کیوں کہ منزل تک پہنچانے کا ذریعہ ہوتا ہے، سبب کا اطلاق لغوی معنے کے اعتبار سے علت پر بھی صحیح ہے اس لئے کہ علت بھی معلول تک پہنچنے کا ذریعہ ہوتی ہے یعنی جس طرح سبب مفضی الی المسبب ہوتا ہے اسی طرح علت بھی مفضی الی المعلول ہوتی ہے، اتصال سببی اتصال صوری کے قبیل سے ہے نہ کہ اتصال معنوی کے قبیل سے، اتصال سببی کے صوری ہونے کی وجہ یہ ہے کہ معلول کا اتصال علت کے ساتھ اور مسبب کا اتصال سبب کے ساتھ صورۃً ہوتا ہے سبب اور مسبب اور علت اور معلول چوں کہ کسی معنے میں شریک نہیں ہوتے اس لئے ان کے درمیان جو اتصال ہے وہ اتصال معنوی کے قبیل سے نہیں ہوگا، مصنف رح نے اتصال معنوی کا تو ذکر ہی نہیں کیا ہے اور اتصال صوری کی پچیس قسموں میں سے صرف دو قسموں (۱) اتصال بین العلۃ والمعلول (۲) اتصال بین السبب والمسبب کو ذکر کیا ہے کیوں کہ بہت سے اختلافی مسائل کی بنیاد ان ہی دونوں کے فرق پر موقوف ہے اس لئے ان ہی دونوں کو بطور خاص ذکر کیا ہے، چنانچہ اتصال سببی کی تقسیم کرتے ہوئے فرمایا کہ اس کی دو قسمیں ہیں (۱) معلول کا اتصال علت کے ساتھ (۲) مسبب کا اتصال سبب کے ساتھ۔

علت اور سبب میں فرق یہ ہے کہ حکم (معلول) علت کی طرف وجوداً اور عدماً منسوب ہوتا ہے یعنی اگر علت موجود ہو تو حکم بھی موجود ہوتا ہے اور اگر علت معدوم ہو تو حکم بھی معدوم ہوتا ہے مگر سبب اور مسبب کے درمیان اس قسم کی نسبت نہیں ہوتی یعنی مسبب سبب کی طرف نہ وجوداً منسوب ہوتا ہے اور نہ عدماً، اتصال حکم بالعلت کی مثال ملک کا اتصال شراء کے ساتھ ہے ملک شراء کا حکم ہے اس لئے کہ ملک شراء پر مرتب ہوتی ہے لہٰذا شراء علت اور ملک اس کا حکم ہوگا۔

مصنف نے کہا ہے کہ اتصال کی اس قسم میں استعارہ دونوں طرفوں سے جائز ہے یعنی علت بول کر معلول اور معلول بول کر علت مراد لے سکتے ہیں اس لئے کہ استعارہ میں قاعدہ یہ ہے کہ محتاج الیہ ذکر کرکے محتاج مراد لیا جاتا ہے اس لئے کہ محتاج الیہ ملزوم اور محتاج لازم ہوتا ہے اور استعارہ اسی کا نام ہے ملزوم بول کر لازم مراد لیا جائے لہٰذا یہاں حکم (معلول) اور علت دونوں میں سے ہر ایک محتاج بھی ہے اور محتاج الیہ بھی اس لئے کہ حکم اپنے وجود و ثبوت میں علت کا محتاج ہوتا ہے یعنی حکم (معلول) علت کے بغیر موجود نہیں ہو سکتا اور علت مشروع ہونے کے اعتبار سے حکم کی محتاج ہوتی ہے کیوں کہ علۃ لذاتہا مطلوب نہیں ہوتی بلکہ اس لئے مطلوب ہوتی ہے کہ اس کے ذریعہ حکم ثابت کیا جاتا ہے یہی وجہ ہے کہ جس جگہ حکم کا اثبات ممکن نہ ہو اس جگہ علت لغو اور بیکار ہوتی ہے مثلاً جہاں ملک متصور نہ ہو وہاں بیع بھی لغو ہوتی ہے مثلاً اگر کسی نے آزاد انسان کو خریدا تو یہ بیع لغو ہوگی اس لئے کہ آزاد انسان پر

ملک کا ثبوت ممکن نہیں ہے اسی طرح محرمات میں ملک متعہ متصور نہیں ہے لہٰذا ملک متعہ کا سبب یعنی نکاح بھی لغو ہوگا،

الغرض علت بذات خود تو مطلوب نہیں ہوتی بلکہ اس کے ذریعہ حکم کا اثبات مطلوب ہوتاہے چنانچہ جہاں علت مفید حکم نہ ہو اس جگہ علت بھی لغو ہوگی، اس سے معلوم ہوگیا کہ علت اپنے وجود میں بحیثیت علت کے حکم (معلول) کی محتاج ہوگی اس طرح علت اور معلول آپس میں ایک دوسرے کے محتاج اور محتاج الیہ ہوں گے لہٰذا ان میں سے ایک بول کر دوسرا مراد لیا جا سکتا ہے مثلاً شراء بول کر ملک اور ملک بول کر شراء مراد لینا جائز ہے۔

وَلِهٰذَا قُلْنَا فِيْمَنْ قَالَ اِنِ اشْتَرَيْتُ عَبْدًا فَهُوَ حُرٌّ فَاشْتَرٰى نِصْفَ عَبْدٍ وَبَاعَهٗ ثُمَّ اشْتَرَى النِّصْفَ الْاٰخَرَ يَعْتِقُ هٰذَا النِّصْفُ الْاٰخَرُ وَلَوْ قَالَ اِنْ مَلَكْتُ لَا يَعْتِقُ مَا لَمْ يَجْتَمِعِ الْكُلُّ فِيْ مِلْكِهٖ فَاِنْ عَنٰى بِاَحَدِهِمَا الْاٰخَرَ تُعْمَلُ بِنِيَّتِهٖ فِيْ مَوْضِعَيْنِ لٰكِنْ فِيْمَا تَخْفِيْفٌ عَلَيْهِ لَا يُصَدَّقُ فِي الْقَضَاءِ وَيُصَدَّقُ دِيَانَةً،

ترجمہ اور اسی وجہ سے ہم نے کہا اس شخص کے بارے میں جس نے کہا ان اشتریتُ عبدًا فہو حرٌّ پھر اس نے نصف عبد خرید لیا اور فروخت کر دیا پھر دوسرا نصف بھی خرید لیا یہ نصف آخر آزاد ہو جائے گا اور اگر کہا ان ملکت (فہو حر) تو آزاد نہیں ہوگا جب تک کہ پورا غلام اس کی ملکیت میں جمع نہ ہو پس اگر ایک سے دوسرے کی نیت کی تو دونوں صورتوں میں اس کی نیت کے مطابق عمل کیا جائے گا لیکن جس صورت میں اس کا فائدہ ہو تو قضاءً اس کی تصدیق نہ کی جائے گی اور دیانۃً اس کی تصدیق کی جائے گی۔

تشریح جیسا کہ ماسبق میں بیان کیا جا چکا ہے کہ معنے حقیقی اور مجازی کے درمیان اتصال معنوی یا صوری ضروری ہے ورنہ تو معنے مجازی مراد لینا صحیح نہیں ہوگا جیسا کہ اسد اور رجل شجاع کے درمیان شجاعت کا علاقہ معنوی موجود ہے اور مطر اور سماء کے درمیان علاقہ صوری پایا جاتا ہے، سماء اور مطر کے درمیان اگرچہ معنوی اتصال نہیں ہے مگر صوری اتصال موجود ہے اس لئے کہ دونوں میں مجاورت اور سببیت کا علاقہ ہے، اتصال صوری کی مصنف نے دو قسمیں بیان فرمائی ہیں اتصال الحکم بالعلۃ اور اتصال المسبب بالسبب، اتصال الحکم بالعلۃ کی صورت میں استعارہ طرفین سے جائز ہے جیسا کہ ماسبق میں مفصلاً مذکور ہو چکا ہے، ولہٰذا قلنا سے مصنف جواز استعارہ من الطرفین پر تفریع فرماتے ہیں

ہیں، اگر کسی شخص نے اِن اشتریتُ عبدًا فہو حر کہا اور اس کے بعد اس نے نصف عبد خریدا اور فروخت کر دیا اس کے بعد اسی عبد کا نصف آخر خریدا تو یہ نصف آخر آزاد ہو جائے گا اس لئے کہ شرا ءِ کل پایا گیا اگرچہ متفرق صورت میں پایا گیا ہے اور شراء کل کے متحقق ہونے کے لئے پورے عبد کا ملک میں مجتمع رہنا شرط نہیں ہے، اگر کسی نے متفرق قسطوں میں ایک غلام خریدا تو عرف میں یہ کہنا درست ہے کہ اس نے غلام خریدا ہے، خلاصہ یہ ہے کہ نصف آخر کی خریداری کے وقت مکمل غلام کی خریداری کی شرط پائی گئی مگر اس وقت اس کی ملکیت نصف ہی پر ہے لہٰذا یہی نصف آزاد ہو جائے گا یہ امام ابو حنیفہؒ کی رائے ہے کیوں کہ وہ تجزی اعتاق کے قائل ہیں لیکن صاحبین کے نزدیک پورا غلام آزاد ہو جائے گا البتہ اپنی نصف قیمت کے لئے کسب ضروری ہوگا۔ مسئلہ کی مذکورہ صورت اس وقت ہے جبکہ عبدًا کو نکرہ بولا ہو اور اگر معرفہ بولا ہو تو دونوں کے نزدیک دونوں صورتوں میں غلام آزاد ہو جائے گا۔ مسئلہ کی چار صورتیں اور ان کا حکم ذیل میں درج ہے۔

(۱) اِن اشتریتُ عبدًا فہو حرٌ　　عبدًا نکرہ، امام صاحب کے نزدیک نصف آخر آزاد ہوگا صاحبین کے نزدیک پورا غلام آزاد ہوگا۔

(۲) ان ملکتُ عبدًا فہو حر　　"　"　کوئی حصہ آزاد نہیں ہوگا۔

(۳) ان اشتریتُ ہٰذا العبدَ فہو حر　　نصف آخر بہر صورت آزاد ہوگا۔

(۴) ان ملکتُ ہٰذا العبدَ فہو حر　　"　"　"　"

بعد کی دونوں صورتوں میں نصف آخر آزاد ہو جائے گا اس لئے کہ تفرق اور اجتماع وصف ہے اور وصف کا اعتبار غائب غیر متعین میں ہوتا ہے حاضر اور معین میں نہیں ہوتا یہی وجہ ہے کہ اگر کسی شخص نے اِن دخلتُ دارًا فعبدی حر کہا (دار کو نکرہ بولا) تو مطلقاً کسی دار میں داخل ہونے سے اس کا غلام آزاد نہ ہوگا بلکہ آباد گھر میں داخل ہونے کی صورت میں آزاد ہوگا اور اگر اس طرح کہا، اِن دخلت ہٰذہ الدار فعبدی حر تو اس صورت میں دار مشار الیہ میں داخل ہونے سے اس کا غلام آزاد ہو جائے گا خواہ وہ گھر آباد ہو یا غیر آباد،

اگر کسی نے ان ملکتُ عبدًا فہو حر (نکرہ) کہا اور نصف عبد کا مالک ہو گیا اس کے بعد اس کو بیچ دیا یہ نصف آخر قیاسًا آزاد ہو جائے گا اس لئے کہ حالف نے ملک مطلق کہا ہے اور اجتماع کی شرط نہیں لگائی اور ملک مطلق پائی گئی لہٰذا نصف آخر آزاد ہو جائے گا جیسا کہ ان اشتریتُ عبدًا کی صورت میں آزاد ہو جاتا ہے اور استحسانًا نصف آخر آزاد نہ ہوگا اس لئے کہ متکلم نے ملک مطلق بولی ہے لہٰذا۔ المطلق اِذا اُطلِقَ یُرادُ بہ الفردُ الکامِلُ، کے قاعدہ سے کمال ملک مراد ہوگی اور کمال ملک اجتماع کی صورت میں ہوگی اور صفت اجتماع پائی نہیں گئی لہٰذا نصف آخر آزاد نہ ہوگا جیسا کہ اگر کوئی کہے وَاللہِ ما ملکتُ الفَ درہم قطعًا اور کہ متفرق طور پر

وہ اس سے بھی کہیں زیادہ کا مالک ہوا ہوگا مگر اجتماع کے طور پر بیک وقت چونکہ ہزار درہم کا مالک نہیں ہوا اس لئے اس کا ما ملکت الف درہم قط کہنا درست ہے اور مطلق کبھی عرف وعادت کے ذریعہ متعین ہو جاتا ہے جیسا کہ مطلق درہم سے عرف وعادت کی وجہ سے نقد بلد متعین ہو جاتا ہے مثلاً اگر کوئی شخص لفلان علیّ الفُ درہم کہے تو درہم سے درہم بلد ہی عرف کی وجہ سے مراد ہوں گے لہٰذا مذکورہ مسئلہ میں ملک مطلق عرف وعادت کی وجہ سے اجتماع سے مقید اور متصف ہوگی اور اگر کسی نے اِن اشتریتُ عبدًا فهو حر کہا اور نصف عبد خرید لیا پھر بیچ دیا پھر باقی بھی خرید لیا تو نصف آخر آزاد ہو جائے گا، بخلاف ملک کے اس لئے کہ ملکیت میں اجتماع کی صفت زوال ملک کے بعد متحقق نہیں ہوتی یعنی اگر کوئی نصف عبد کا مالک ہوا اور اس کو بیع وغیرہ کے ذریعہ اپنی ملکیت سے خارج کر دیا اس کے بعد نصف آخر کا مالک ہو گیا تو یہ کہنا کہ وہ پورے غلام کا مالک ہے درست نہیں ہے بخلاف اگر کسی نے نصف غلام خریدا اور اس کو فروخت کر دیا اس کے بعد دوسرا نصف خریدا تو یہ کہنا درست ہے کہ فلاں نے پورا غلام خریدا اس لئے کہ شراء کے لئے بقاء ملک شرط نہیں ہے بخلاف ملک کے کہ اس کے لئے بقاء ملک شرط ہے مثلاً اگر کسی نے اِن اشتریتُ عبدًا فامراتہ طالق، پھر اس نے غیر کے لئے غلام خریدا تب بھی حانث ہو جائے گا یعنی اس کی عورت مطلقہ ہو جائے گی اس لئے کہ شراء کے لئے ملکیت شرط نہیں ہے۔

ولو قال ان ملکت عبدًا فهو حر: اور اگر کسی شخص نے اِن ملکت عبدًا فهو حر کہا تو جب تک پورا غلام اسی کی ملکیت میں داخل نہ ہو اس وقت تک آزاد نہ ہوگا اور مذکورہ صورت میں پورا غلام بیک وقت ملکیت میں داخل نہیں ہوا کیونکہ اولاً نصف عبد خریدا اور اس کو فروخت کر دیا اس کے بعد نصف آخر خریدا تو یہ نصف آزاد نہ ہوگا اسلئے کہ پورے غلام کا ملکیت میں اجتماع نہیں پایا گیا جو کہ آزادی کی شرط ہے، اور اگر کسی نے کہا کہ میں نے اشتریتُ بول کر ملکتُ مراد لیا تھا تاکہ اجتماع کی شرط نہ پائے جانے کی صورت میں نصف غلام آزاد نہ ہو یا کہا میں نے ملکتُ بول کر اشتریتُ مراد لیا تھا تاکہ اجتماع شرط نہ ہو اور نصف غلام آزاد ہو جائے بہرحال دونوں صورتوں میں اس کی نیت کے مطابق عمل کیا جائے گا اور دونوں صورتوں میں استعارہ صحیح ہونے کی وجہ سے دیانۃً تصدیق کی جائے گی البتہ جس صورت میں متکلم کا فائدہ اور غلام کا نقصان ہوگا تو دیانۃً بینہ وبین اللہ تو تصدیق کی جائے گی مگر قضاءً تصدیق نہیں کی جائے گی مثلاً اگر کوئی شخص کہے کہ میری اشتریت سے ملکت تھی تو دیانۃً اگرچہ تصدیق کی جائے گی مگر قضاءً تصدیق نہیں کی جائے گی اس لئے کہ اس صورت میں آزادی کے لئے وصف اجتماع کی ضرورت ہوگی اور اجتماع کا تحقق نہیں ہوا لہٰذا نصف آخر آزاد بھی نہیں ہوگا جس کی وجہ سے متکلم کا فائدہ اور غلام کا نقصان ہوگا جو کہ محل تہمت ہے اور قضاءً تصدیق نہ کیا جانا محل تہمت کی وجہ سے ہوگا نہ کہ استعارہ کی عدم صحت کی وجہ سے۔

خلاصہ یہ کہ مذکورہ صورت میں اگر کسی فقیہ سے فتویٰ طلب کیا تو طرفین سے استعارہ درست ہونے کی وجہ سے بناویٰ کے صحیح ہونے کا فتویٰ دے گا مگر قاضی تہمت کذب کی وجہ سے تصدیق نہیں کرے گا، جس طرح کہ کسی عالم سے معلوم کیا کہ فلاں شخص کے میرے ذمہ سو درہم تھے وہ میں نے ادا کر دیئے کیا میں قرض سے بری ہوگیا فقیہ مذکورہ صورت میں برات کا فتویٰ دیگا لیکن قاضی برات کا حکم اس وقت تک نہیں لگائیگا جب تک کہ ادائے دین پر بینہ قائم نہ کر دے۔

سوال: ملک بول کر شراء مراد لینے میں بھی متکلم کے لئے تخفیف اور مقام تہمت ہے کیوں کہ ملک، شراء، ہبہ، وصیت، اِرث، غرضیکہ بہت سے اسباب سے حاصل ہوتی ہے شراء ان میں سے ایک ہے اگر متکلم **ملک** بول کر شراء مراد نہ لیتا تو جس طریقے سے بھی ملک حاصل ہوتی غلام آزاد ہوجاتا مگر جبکہ ملک سے شراء مراد لیا تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر ملک شراء کے ذریعہ حاصل ہو تو غلام آزاد ہو ورنہ نہ ہو اگر ملک بول کر ملک ہی مراد ہوتی تو جس طریقہ سے بھی ملک حاصل ہوتی غلام آزاد ہوجاتا اس سے معلوم ہوا کہ ملک سے شراء مراد لینے میں بھی متکلم کا فائدہ اور غلام کا نقصان ہے لہٰذا اس صورت میں بھی قضائً تصدیق نہیں ہونی چاہیئے؟

مذکورہ اعتراض مصنف حسامی کی عبارت پر ہوتا ہے اس لئے کہ مصنف نے لا یصدق فی القضاء ویصدق دیانۃً کہا ہے مگر صاحب منار کی عبارت پر مذکورہ اعتراض وارد نہیں ہوتا اس لئے کہ منار کی عبارۃ میں لا یصدق فی القضاء نہیں ہے صاحب منار نے تصدیق وعدم تصدیق قضائً سے کوئی تعرض نہیں کیا۔

مگر صاحب حسامی کی جانب سے یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ احکام شرع میں عمومی اور اغلبی چیزوں کا اعتبار ہوتا ہے اور ملک کا اغلبی اور عمومی سبب شراء ہی ہے لہٰذا ملک سے شراء مراد ہونے کی صورت میں متہم بالکذب نہ ہوگا، اور جب متکلم ملک سے شراء مراد لینے میں متہم نہیں ہیں تو قضائً تصدیق کیا جانا بھی درست ہے۔

سوال: بقول آپ کے اگر علت اور معلول کی صورت میں استعارہ طرفین سے صحیح ہے تو احلال اور اباحۃ کے لفظ سے نکاح درست ہونا چاہیئے کیوں کہ نکاح حلت اور اباحت کے لئے علت ہے اور یہ دونوں معلول ہیں حالاں کہ اس سے نکاح درست نہیں ہوتا؟

جواب: ہمیں آپ کی بات تسلیم نہیں کہ نکاح حلت اور اباحت کی علت ہے بلکہ نکاح تملیک منافع بضعہ کی علت ہے اس سے معلوم ہوا کہ حلت اور اباحت نکاح کے لئے معلول ہی نہیں ہیں کہ اس پر معلول بول کر علت مراد لینے کے صحیح نہ ہونے کا اعتراض وارد ہو یعنی جب احلال اور اباحت نکاح کے معلول ہی نہیں تو اگر احلال اور اباحت بول کر نکاح مراد لینا درست نہو تو کوئی مضائقہ نہیں ہے البتہ اگر احلال

اور اباحت نکاح کے معلول ہوتے اور پھر احلال اور اباحت بول کر نکاح مراد لینا صحیح نہ ہوتا تو اعتراض کی بات تھی۔

مذکورہ جواب پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اگر نکاح ملک منافع بضعہ کی علت ہے اباحت و احلال کی نہیں ہے تو پھر اعارہ اور اجارہ کے لفظ سے نکاح درست ہونا چاہئے یعنی اگر کوئی عورت کسی مرد سے اجرت لک نفسی یا اعرت لک نفسی کہے تو نکاح صحیح ہونا چاہئے اس لئے کہ بقول آپ کے نکاح ملک منافع بضعہ کی علت ہے اور ملک منافع بضعہ نکاح کے لئے معلول ہیں اور یہ قاعدہ مسلم ہے کہ جس طرح علت بول کر معلول مراد لیا جا سکتا ہے اسی طرح معلول بول کر علت مراد لینا بھی درست ہے جب کہ مقام تہمت نہ ہو، اجارہ اور اعارہ ان دونوں میں منافع حاصل ہوتے ہیں اجارہ میں نفع بالعوض حاصل ہوتا ہے اور اعارہ میں نفع بغیر عوض حاصل ہوتا ہے۔

جواب: استعارہ کی حقیقت ملزوم بول کر لازم مراد لینا ہے اور اجارہ اور اعارہ یہ دونوں ملک انتفاع بضعہ کو مستلزم نہیں ہیں کیوں کہ نکاح کے لئے تو ملک انتفاع بالبضعہ لازم ہے جب بھی نکاح متحقق ہوگا ملکیت انتفاع بالبضعہ بھی ضرور ثابت ہوگی ایسا کبھی نہیں ہو سکتا کہ نکاح تو ثابت ہو اور انتفاع بضعہ کی ملکیت حاصل نہ ہو بخلاف اعارہ اور اجارہ کے کہ ان کے لئے ملک انتفاع بالبضعہ لازم نہیں ہے بلکہ بعض صورتوں میں تو انتفاع بالبضعہ ممکن ہی نہیں ہے مثلاً اگر کسی شخص نے کوئی شے مثلاً چھری، کتاب، قلم وغیرہ عاریت یا اجرت پر لیا تو بضعہ سے انتفاع کا تصور ہی نہیں ہو سکتا اس لئے کہ مذکورہ اشیاء کے بضعہ ہی نہیں ہوتی، اور اگر نکاح کا تصور ممکن ہو مثلاً کسی عورت کو کسی کام کیلئے اجرت یا عاریت پر لیا اس صورت میں اگرچہ عورت کے بضعہ ہے مگر اس سے انتفاع حلال نہیں ہے۔

سوال: ملک اور شراء میں علت اور معلول کا اتصال نہیں ہے اس لئے کہ مطلق ملک عام ہے اس ملک سے جو بذریعہ شراء حاصل ہوتی ہے لہٰذا ملک شراء کی معلول اور شراء ملک کی علت نہ ہوگی؟

جواب: شراء ملک خاص کے لئے علت ہے اور خاص عام کو مستلزم ہوتا ہے لہٰذا استعارہ طرفین سے درست ہوگا، خلاصۂ جواب، حکم یعنی معلول کا علت کے ساتھ خاص ہونا ضروری نہیں ہے کیوں کہ ایک معلول کی مختلف علتیں ہو سکتی ہیں شرط صرف اس قدر ہے کہ حکم ایسی شے کا محتاج ہوتا ہے کہ جس میں علت بننے کی صلاحیت ہو جیسا کہ عرب اثم کو خمر کے لئے مستعار لیتے ہوئے بولتے ہیں شربتُ الاثمَ حتیٰ ضلَّ عقلی، اس مقولہ میں اثم سے مراد خمر ہے حالاں کہ اثم خمر ہی کے ساتھ خاص نہیں ہے دیگر اشیاء میں بھی اثم ہوتا ہے۔



وَالثَّانِیْ اِتِّصَالُ الْفَرْعِ بِمَا هُوَسَبَبٌ مَحْضٌ لَیْسَ بِعِلَّةٍ وُضِعَتْ لَهٗ کَاتِّصَالِ زَوَالِ مِلْكِ الْمُتْعَةِ بِاَلْفَاظِ الْعِتْقِ تَبَعًا لِزَوَالِ مِلْكِ الرَّقَبَةِ،

ترجمہ اور اتصال سببی کی دوسری قسم فرع کا اس چیز کے ساتھ متصل ہونا ہے جو سبب محض ہے ایسی علت نہیں ہے جو فرع کے لئے وضع کی گئی ہو جیسے زوال ملک رقبہ کے تابع ہو کر ملکِ متعہ کا زوال الفاظ عتق کے ساتھ متصل ہوتا ہے۔

تشریح اتصال سببی جو کہ اتصال صوری کے قبیل سے ہے اس کی دوسری قسم وہ ہے کہ جس میں فرع (حکم) کا اتصال سبب محض کے ساتھ ہو اور سبب محض وہ ہے جس میں علیت کا شائبہ بھی نہ ہو بلکہ محض مفضی الی الحکم ہو اور وجوب حکم اور وجود حکم اس کی طرف مضاف نہ ہو، اگر حکم کا اتصال سبب محض کے ساتھ نہ ہو بلکہ ایسے سبب کے ساتھ ہو کہ جسمیں علیۃ کا شائبہ ہو تو طرفین سے استعارہ صحیح ہوگا۔

سوال: مصنفؒ نے سبب کے ساتھ لفظ "محض" کا اضافہ کیوں فرمایا؟

جواب: سبب کا اطلاق چوں کہ لغۃً جس طرح سبب پر ہوتا ہے اسی طرح علت پر بھی ہوتا ہے اس لئے یہ شبہ ہو سکتا تھا کہ سبب سے مراد عام ہے خواہ علت ہو یا غیر علت ہو اس شبہ کو مصنف نے "محض" کا اضافہ فرما کر دور کر دیا، سبب کے علت پر اطلاق کی وجہ یہ ہے کہ سبب مفضی الی الحکم ہوتا ہے اور افضاء کے معنے علت میں سبب سے زیادہ ہوتے ہیں کیوں کہ علت موجب حکم ہوتی ہے اور سبب صرف مفضی الی الحکم ہوتا ہے اس لئے مصنف نے "محض" کا اضافہ کر کے علت سے احتراز کیا ہے کیوں کہ سبب محض حکم (مسبب) کے لئے موجب لذاتہ نہیں ہوتا اور علت حکم کے لئے موجب لذاتہ ہوتی ہے یعنی علت حکم کو بلا واسطہ ثابت کرتی ہے اور سبب حکم بالواسطہ ثابت کرتا ہے۔

سبب کی شرط یہ ہے کہ حکم سبب کی طرف بلا واسطہ مضاف نہو نہ یہ کہ بالواسطہ بھی مضاف نہ ہو یعنی علۃ العلت بھی نہ ہو، حاصل یہ ہے کہ سبب حکم کے لئے علت العلت تو ہو سکتا ہے مگر علت نہیں ہو سکتا مصنف علیہ الرحمہ نے سبب محض کی جو مثال پیش کی ہے اس میں حکم سبب کی طرف تو مضاف نہیں ہے مگر حکم کی علت کی طرف مضاف ہے اس لئے کہ انت حرۃ زوال ملک رقبہ کے لئے علت ہے اور زوالِ ملک متعہ کے لئے سبب ہے کیوں کہ انتِ حرۃٌ کی وضع زوالِ ملکِ رقبہ کے لئے ہے اور زوالِ ملکِ بضعہ ضمنی طور پر ہوتی ہے مذکورہ مثال میں انتِ حرۃ زوالِ ملک رقبہ کے لئے علت ہے مگر زوالِ ملکِ متعہ کے لئے علت العلت ہے یعنی علت مضافہ تو ہے علت موضوعہ نہیں ہے اسی وجہ سے مصنف نے

لیس بعلۃ موضوعۃ کی قید لگائی ہے لیکن اگر آپ غور کریں تو آپ کو معلوم ہوگا کہ لیس بعلۃ موضوعۃ لہٗ عبارت لانے کے بعد "محض" کی قید ذکر کرنے کی ضرورت نہیں تھی اس لئے کہ جو سبب حکم کے لئے علۃ موضوعہ نہ ہو وہ سبب محض ہی ہوتا ہے۔

اگر کسی شخص نے اپنی باندی سے انتِ حرۃ یا حررتک یا اعتقتک کہا تو ان الفاظ کے ذریعہ ملک رقبہ بالذات یعنی بلا واسطہ زائل ہوگی اور ملک متعہ بواسطہ زوال ملک رقبہ زائل ہوگی یہاں تک کہ آزاد کردہ باندی سے استمتاع بغیر نکاح حلال نہیں رہے گا لہٰذا انت حرۃ اور اس جیسے الفاظ زوالِ ملکِ متعہ کے لئے سبب ہیں علت نہیں ہیں اس لئے کہ زوالِ ملکِ متعہ اور اس کے سبب (انت حرۃ) کے درمیان زوال ملک رقبہ کا واسطہ ہے۔

وَاِنَّہٗ یُوْجِبُ اِسْتِعَارَۃَ الْاَصْلِ لِلْفَرْعِ وَالسَّبَبِ لِلْحُکْمِ دُوْنَ عَکْسِہٖ لِاَنَّ اِتِّصَالَ الْفَرْعِ بِالْاَصْلِ فِیْ حَقِّ الْاَصْلِ فِیْ حُکْمِ الْعَدَمِ لِاِسْتِغْنَائِہٖ عَنِ الْفَرْعِ وَھُوَ نَظِیْرُ الْجُمْلَۃِ النَّاقِصَۃِ اِذَا عُطِفَتْ (اِلَی) لِاِسْتِغْنَائِہٖ عَنْہُ

ترجمہ اور اتصال کی یہ دوسری قسم فرع کے لئے اصل کے استعارہ کو اور حکم کے لئے سبب کے استعارہ کو ثابت کرتی ہے اس کے برعکس کو ثابت نہیں کرتی کیوں کہ فرع کا اتصال اصل کے ساتھ (اصل مراد لینے کے حق میں) معدوم کے حکم میں ہے کیوں کہ اصل فرع سے مستغنی ہے۔

تشریح مصنف کا قول والسبب للحکم عطف تفسیری ہے، سابقہ جملے اور اس جملہ کا ایک ہی مطلب ہے، مصنف کا مقصد اس عطف تفسیری سے اس بات کی طرف اشارہ کرنا ہے کہ سبب کو اصل اور حکم کو فرع بھی کہتے ہیں اس عبارت کا مطلب یہ ہے کہ جب معنیٰ حقیقی اور مجازی کے درمیان اگر اتصال سبب اور مسبب کا ہو تو استعارہ صرف ایک طرف سے جائز ہے قسم اول کے مانند دونوں طرف سے جائز نہیں ہے یعنی اصل (سبب) کا استعارہ حکم (مسبب) کے لئے جائز ہے لیکن اس کا عکس جائز نہیں ہے۔ یعنی مسبب بول کر سبب مراد لینا جائز نہیں ہے چنانچہ اگر کسی شخص نے اپنی بیوی سے انت حرۃ کہا اور انتِ طالق مراد لیا تو جائز ہے کیوں کہ انت حرۃ زوال ملک متعہ کے لئے سبب ہے اور زوال ملک متعہ مسبب ہے جس کی تعبیر انتِ طالق سے ہو سکتی ہے لہٰذا انتِ طالق ازالہ ملک متعہ کے قائم مقام ہے اس طریقہ سے انتِ حرۃ سبب اور انت طالق مسبب ہوگا اور سبب بول کر مسبب مراد لینا صحیح ہے لہٰذا انتِ حرۃ بول کر انتِ طالق مراد لینا صحیح ہے اگر کوئی شخص اپنی بیوی سے انتِ حرۃ کہے اور انتِ طالق مراد لے تو طلاق واقع

ہو جائے گی، لیکن اگر کسی نے اپنی باندی سے انتِ طالق کہا اور انتِ حرۃ مراد لیا تو یہ صحیح نہ ہوگا اور باندی آزاد نہ ہوگی، کیوں کہ انتِ طالق بول کر انت حرۃ مراد لینا یہ مسبب بول کر سبب مراد لینا ہے جو کہ جائز نہیں ہے۔

سوال: آپ نے فرمایا کہ مسبب بول کر سبب مراد لینا صحیح نہیں ہے حالاں کہ اِنِّیۡ اَرَانِیۡ اَعۡصِرُ خَمۡرًا میں خمر بول کر عنب مراد لیا گیا ہے حالاں کہ خمر مسبب اور عنب اس کا سبب ہے اس لئے کہ خمر اسی کو کہا جاتا ہے جو عنب سے کشید کی جاتی ہے اس کے علاوہ دیگر مسکرات کو خمر نہیں کہا جاتا؟

جواب: اگر مسبب ایسا ہو کہ سبب کے ساتھ خاص ہو تو ایسی صورت میں مسبب بول کر سبب مراد لیا جا سکتا ہے کیوں کہ اس صورت میں سبب علت کے معنے میں ہوگا اور مسبب معلول کے معنے میں یعنی خمر کا حصول عنب ہی سے ہوگا اور انگور جو کہ سبب ہے اسی مسبب (خمر) کے لئے مشروع ہوگا، خمر در اصل ماء العنب ہی کو کہتے ہیں لہٰذا ماء العنب بغیر عنب کے نہیں پایا جا سکتا اور کوئی عنب ماء العنب کے بغیر نہیں پایا جاتا، عنب اور خمر میں سے ہر ایک دوسرے کے لئے محتاج بھی اور محتاج الیہ بھی، اور محتاج الیہ بول کر محتاج مراد لیا جاتا ہے تو دونوں میں سے ہر ایک بول کر دوسرا مراد لینا مجازاً درست ہوگا۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ جس طرح سبب بول کر مسبب مراد لینا جائز ہے اسی طرح مسبب بول کر سبب مراد لینا بھی جائز ہے پس امام شافعیؒ کے نزدیک جس طرح بیوی سے خطاب کرتے ہوئے انتِ حرۃٌ کہہ کر انتِ طالق مراد لینا صحیح ہے اسی طرح باندی کو مخاطب کرتے ہوئے انتِ طالق بول کر انتِ حرۃ مراد لینا بھی درست ہے لہٰذا پہلی صورت میں جس طرح بیوی مطلقہ ہو جائے گی اسی طرح دوسری صورت میں باندی آزاد ہو جائے گی، امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ طلاق اور عتاق کے درمیان اتصال معنوی موجود ہے اس طریقہ پر کہ ان دونوں میں سے ہر ایک اسقاط کے قبیل سے ہے یعنی عتاق کے ذریعہ ملک رقبہ ساقط ہو جاتی ہے اور طلاق کے ذریعہ ملک متعہ ساقط ہوتی ہے اور دونوں کے اندر سرایت اور لزوم کے معنے بھی موجود ہیں سرایت کا مطلب یہ ہے کہ بعض شے میں حکم ثابت ہونے سے کل شے میں حکم ثابت ہو جائے چنانچہ اگر کسی نے اپنی بیوی کے ایک حصہ کو مثلاً چہرہ کو یا نصف حصہ کو طلاق دی تو یہ طلاق بیوی کے کل میں سرایت کر جائے گی اور کل پر طلاق واقع ہوگی، اگر اسی طرح غلام کے چہرے یا اس کی گردن پر آزادی واقع کی تو یہ آزادی پورے غلام میں سرایت کر جائے گی، اور لزوم سے مراد یہ ہے کہ فسخ کو قبول نہ کرے یعنی طلاق اور عتاق دونوں فسخ کو قبول نہیں کرتے یعنی اگر کوئی شخص طلاق یا اعتاق کے بعد رجوع کرنا چاہے تو رجوع نہیں کر سکتا، اسی طرح دونوں تعلیق بالشرط کا احتمال رکھتے ہیں یعنی یہ دونوں ہی شرط پر معلق ہو سکتے ہیں۔

الحاصل دونوں میں اتصال معنوی موجود ہے اور جب ان دونوں میں اتصال معنوی موجود ہے تو ان دونوں میں سے ہر ایک کو دوسرے کے لئے مستعار لینا بھی جائز ہے جیسا کہ اسد اور رجل شجاع کے درمیان اتصال معنوی (شجاعت) موجود ہونے کی وجہ سے دونوں میں سے ہر ایک کو دوسرے کے لئے مستعاً لینا درست ہے۔

احناف کی جانب سے اس کا جواب یہ ہے کہ طلاق اور عتاق کے درمیان اتصال معنوی نہیں ہے کیوں کہ طلاق، نکاح کی وجہ سے جو پابندیاں عائد ہوتی ہیں ان کو زائل کرنے کے لئے وضع کی گئی ہے اور عتاق قوت حریت کو ثابت کرنے کے لئے وضع کیا گیا ہے یعنی رقیت کی وجہ سے غلام بہت سے امور پر قادر نہیں ہوتا حتیٰ کہ مولیٰ کی اجازت کے بغیر اپنے نکاح کا بھی مجاز نہیں ہوتا اور نہ ہی اس کے کسی فعل کا شرعاً کوئی اعتبار ہوتا ہے، اعتاق کے بعد غلام کو مذکورہ تمام باتوں پر قدرت حاصل ہو جاتی ہے۔

حاصل یہ ہے کہ طلاق قید نکاحی کو زائل کرنے کے لئے موضوع ہے اور اعتاق اثبات قوت حُرِّیت کیلئے موضوع ہے لہٰذا ان دونوں کے درمیان کوئی ایسا معنوی اشتراک نہیں ہے جس کی وجہ سے اتصال معنوی ثابت ہو سکے،

امام شافعیؒ کی جانب سے اس کا یہ جواب دیا جا سکتا ہے کہ شرعاً اور عرفاً یہی سمجھا جاتا ہے کہ اعتاق ازالہ رقیت کے لئے موضوع ہے نہ کہ اثبات قوت کے لئے، اور اگر بالفرض تسلیم بھی کر لیا جائے کہ اعتاق اثبات قوت حریت کے لئے موضوع ہے تب بھی ہم یہ کہیں گے کہ اثبات قوت ازالۂ رقیت کو مستلزم ہے اس طریقہ سے طلاق اور عتاق ازالہ میں مشترک ہیں تو اس صورت میں بھی اتصال معنوی پایا گیا جو کہ طرفین سے استعارہ کے جواز کے لئے کافی ہے۔

احناف کی جانب سے اس کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ اتصال معنوی کے لئے مطلقاً کسی بھی معنی میں اشتراک کافی نہیں ہے بلکہ ایسے معنے میں اشتراک ضروری ہے جو مشبہ بہ کے ساتھ خاص ہوں اور وہ معنی مشبہ بہ میں مشبہ سے اشہر بھی ہوں اور یہاں طلاق اور عتاق اگرچہ ازالہ کے معنے میں مشترک ہے لیکن یہ معنے دونوں میں سے کسی کے ساتھ خاص نہیں ہیں اور نہ اشہر بلکہ دونوں میں مساوی طور پر پائے جاتے ہیں اور جب ایسا ہے تو طلاق اور عتاق کے درمیان اتصال معنوی نہیں ہے لہٰذا امام شافعیؒ کا استدلال بھی درست نہیں ہے۔

لان اتصال الفرع: سے مصنف مذہب احناف کی دلیل تحریر فرما رہے ہیں، مذہب احناف جیسا کہ سابق میں گذر چکا ہے یہ ہے کہ سبب بول کر مسبب مراد لینا تو صحیح ہے مگر مسبب بول کر سبب مراد لینا صحیح نہیں ہے، دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ معنے مجازی مراد لینے کے لئے معنے حقیقی اور مجازی کے درمیان

اتصال ضروری ہے یہ اتصال سبب بول کر مسبب مراد لینے کے حق میں تو موجود ہے اس لئے کہ مسبب اپنے وجود میں سبب کا محتاج ہے کیوں کہ مسبب سبب کا اثر ہوتا ہے اور اثر مؤثر کا محتاج ہوتا ہے اس طریقہ سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ سبب محتاج الیہ ہے اور مسبب محتاج ہے اور محتاج لازم اور محتاج الیہ ملزوم ہوتا ہے، جب سبب کا محتاج الیہ (ملزوم) ہونا اور مسبب کا محتاج (لازم) ہونا ثابت ہو گیا تو ملزوم (سبب) بول کر لازم (مسبب) مراد لینا صحیح ہوگا اور استعارہ کی یہی حقیقت ہے کہ ملزوم بول کر لازم مراد لیا جائے۔

مگر یہ اتصال مسبب بول کر سبب مراد لینے کے حق میں معدوم ہے اس لئے کہ سبب اپنی مشروعیت میں مسبب کا محتاج نہیں ہوتا بلکہ سبب مسبب سے مستغنی ہوتا ہے یعنی ایسا ہو سکتا ہے کہ سبب موجود ہو مگر مسبب موجود نہ ہو جیسا کہ عتاق ملک متعہ کے زوال کا سبب ہے اور زوالِ ملک متعہ مسبب ہے اگر مولیٰ اپنے غلام سے انتَ حر کہے تو سبب (انت حر) تو موجود ہوگا مگر مسبب (زوال ملک متعہ) موجود نہیں ہوگا کیوں کہ غلام کے متعہ نہیں ہوتی، مطلب یہ ہوا کہ سبب اپنے وجود میں مسبب کا محتاج نہیں ہے تو مسبب اس کا محتاج الیہ نہ ہوا اور محتاج الیہ ملزوم اور محتاج لازم ہوتا ہے لہٰذا ملزوم مسبب اور سبب اس کا لازم نہ ہوا حالاں کہ استعارہ میں ملزوم بول کر لازم ہی مراد ہوتا ہے لہٰذا مسبب کو سبب کے لئے مستعار لینا بھی صحیح نہیں ہوگا، اور احناف کا یہی دعویٰ تھا کہ مسبب بول کر سبب مراد لینا درست نہیں ہے۔

مصنف نے اس کی نظیر کو بیان کرتے ہوئے فرمایا وہٰذہ نظیر جملۃ الناقصۃ الخ نظیر کا خلاصہ یہ ہے کہ جب جملہ ناقصہ کا عطف جملہ تامہ پر کیا جائے مثلاً یوں کہا جائے ہندٌ طالقٌ وزینبُ، پہلا جملہ جو کہ معطوف علیہ ہے مبتدا اور خبر پر مشتمل ہونے کی وجہ سے تامہ ہے اور دوسرا جملہ یعنی معطوف چوں کہ خبر کا محتاج ہے اس لئے ناقصہ ہے لیکن واوِ عطف کے واسطے سے دوسرا جملہ اولیٰ جملہ سے متعلق ہے تاکہ جملہ اولیٰ کا حکم جملہ ثانیہ کے لئے ثابت ہوجائے ورنہ تو جملہ ثانیہ غیر مفید اور لغو رہے گا اس کے لئے ضروری ہے کہ جملہ اولیٰ اپنی خبر کے اثبات میں توقف کرے جلدی نہ کرے تاکہ جملہ ناقصہ کلام غیر مفید اور لغو ہونے سے محفوظ رہ سکے، اس بات کا خیال رہے کہ اول جملہ کا توقف دوسرے جملہ کو مفید بنانے کے لئے ہے نہ کہ جملہ غیر تام ہونے کی وجہ سے۔

بہرحال جس طرح یہاں توقف ایک جانب یعنی جملہ ناقصہ کے اعتبار سے ثابت ہے اور دوسری جانب یعنی جملہ تامہ کے اعتبار سے ثابت نہیں ہے اسی طرح سبب اور مسبب کے درمیان جو اتصال ہے وہ بھی ایک جانب یعنی مسبب کی جانب سے ثابت اور معتبر ہے اور دوسری یعنی سبب کی

کی جانب سے غیر ثابت اور غیر معتبر ہے۔
غیر کی نسبت سے غیر تام اور اپنی نسبت سے تام ہونے کی مثال منصوص علیہ میں حکم کی نسبت علت کی جانب کرنا فرع (مقیس) کی نسبت سے ہے تاکہ حکم کا تعدیہ فرع کی جانب صحیح ہو سکے ورنہ تو منصوص علیہ (مقیس علیہ) میں علت کی جانب حکم کی نسبت کرنے کی حاجت نہیں ہوتی کیوں کہ منصوص علیہ (مقیس علیہ) میں نص موجود ہوتی ہے اور نص کی موجودگی میں علت کی جانب حکم کی نسبت کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی کیونکہ نص علت سے قوی ہوتی ہے لیکن فرع کی جانب نسبت کی ضرورت کے پیش نظر منصوص علیہ میں بھی علت کی جانب نسبت کی جاتی ہے تاکہ حکم کا تعدیہ فرع کی جانب ہو سکے مثلاً اللہ تعالیٰ کے قول۔ اَوْجَاءَ اَحَدٌ مِنْکُمْ مِنَ الْغَائِطِ۔ میں نقض طہارت کی علت خروج نجاست کو قرار دیا گیا ہے تاکہ تمام بدن سے خروج نجاست کی وجہ سے نقض طہارت کا حکم لگایا جا سکے ورنہ تو سبیلین سے خروج نجاست کی وجہ سے نقض طہارت کے لئے علت تلاش کرنے کی ضرورت نہیں ہے کیوں کہ سبیلین کے بارے میں نص موجود ہے مگر چوں کہ غیر سبیلین سے خروج نجاست پر بھی نقض طہارت کا حکم لگانا ہے اس لئے منصوص علیہ میں علت تلاش کرنے کی ضرورت پیش آئی۔
خلاصہ کلام یہ ہے کہ منصوص علیہ میں علت کی جانب حکم کی اضافت فرع (مقیس) کی نسبت سے ہے اور عدم اضافت منصوص علیہ کی خود اپنی نسبت سے ہے جس طرح کہ جملہ تامہ جملہ ناقصہ کی نسبت سے موقوف ہوتا ہے اور خود اپنی نسبت کے اعتبار سے موقوف نہیں ہوتا لہٰذا دونوں ایک دوسرے کی نظیر ہیں۔

وَحُكْمُ الْمَجَازِ وُجُوْدُ مَا اُرِيْدَ بِهٖ خَاصًّا كَانَ اَوْ عَامًّا كَمَا هُوَ حُكْمُ الْحَقِيْقَةِ وَبِهٰذَا جَعَلْنَا لَفْظَ الصَّاعِ فِيْ حَدِيْثِ ابْنِ عُمَرَؓ لَاتَبِيْعُوا الدِّرْهَمَ بِالدِّرْهَمَيْنِ وَلَا الصَّاعَ بِالصَّاعَيْنِ عَامًّا يَحُلُّهٗ وَيُجَاوِرُهٗ۔

ترجمہ اور مجاز کا حکم اس معنے کا ثابت ہونا ہے جو معنے مجازی لفظ سے مراد ہوں وہ مجاز خاص ہو یا عام ہو جیسا کہ حقیقت کا حکم ہے اسی وجہ سے ہم نے لفظ۔ صاع ، کو جو کہ ابن عمرؓ کی حدیث لاتبیعوا الدرہم بالدرہمین ولا الصاع بالصاعین میں واقع ہے اس شئے کے لئے عام قرار دیا ہے جو صاع میں سما سکے۔ اور اس کے ساتھ مجاور ہو سکے۔

تشریح مصنفؒ حقیقت اور مجاز کی تعریف اور تشریح سے فارغ ہونے کے بعد ان دونوں کا حکم بیان فرماتے ہیں مجاز کا حکم اختصار کے پیش نظر صراحۃً اور حقیقت کا حکم اشارۃً

ذکر فرمایا ہے۔

مجاز کا حکم :۔ ہر اس معنے کا ثبوت ہے جو مجاز سے مراد ہوں جیسا کہ حقیقت کا بھی یہی حکم ہے مصنفؒ نے مجاز کے حکم کو حقیقت کے حکم کے ساتھ تشبیہ دیکر اسبات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ جس طرح حقیقت میں عموم اور خصوص ہوتا ہے اسی طرح مجاز میں بھی عموم اور خصوص ہوتا ہے مطلب یہ ہے کہ جس طرح لفظ حقیقی اگر خاص ہے تو اس کے معنے بھی خاص ہوں گے اور اگر عام ہے تو اس کے معنے بھی عام ہوں گے اسی طرح لفظ مجازی اگر خاص ہے تو اس کے معنے بھی خاص ہوں گے اور اگر عام ہے تو اس کے معنے بھی عام ہوں گے۔

مجاز خاص کی مثال اسد ہے یہ لفظ خود بھی خاص ہے اور اس کے معنے مجازی یعنی رجل شجاع وہ بھی خاص ہیں، دوسری مثال اللہ تعالےٰ کا قول "اَوْ لٰمَسْتُمُ النِّسَاءَ"، ملامست نساء سے مجازاً جماع مراد ہے اور یہ خاص ہے، مجاز عام کی مثال حدیث ابن عمرؓ میں لفظ صاع ہے صاع سے مراد وہ ہے جو صاع سے ناپی جاتی ہے اور وہ ہر اس شے کو عام ہے جو صاع میں سما سکے خواہ گندم ہو یا جو یا چاول یا شکر، اسی طرح خواہ مطعوم ہو جیسا کہ گندم وغیرہ یا غیر مطعوم ہو جیسا کہ چونہ وغیرہ، کلام کی چوں کہ دو قسمیں ہیں حقیقت اور مجاز، لہٰذا مجاز عموم اور احکام میں حقیقت کے مثل ہوگا البتہ تعارض کے وقت حقیقت مجاز سے اولیٰ ہوگی۔

جب یہ بات معلوم ہوگئی کہ جس طرح حقیقت میں عموم جاری ہوتا ہے اسی طرح مجاز میں بھی عموم جاری ہوتا ہے تو ہم نے لفظ صاع کو جو کہ حدیث ابن عمرؓ میں واقع ہے اس شے کے لئے عام قرار دے دیا جو صاع میں سما سکے یا صاع سے ناپی جا سکے اس لئے کہ اس بات میں کسی کا اختلاف نہیں ہے کہ حدیث میں مذکور صاع سے حقیقی صاع (پیمانہ) مراد نہیں ہے کیوں کہ ایک صاع (پیمانہ) کو دو صاعوں (پیمانوں) کے عوض فروخت کرنا کسی کے نزدیک منع نہیں ہے۔ لہٰذا صاع کے مجازی معنے (مایحل فی الصاع) خود بخود متعین ہوگئے اس لئے کہ لفظ کے حقیقی اور مجازی معنے دونوں مراد نہ ہوں یہ صحیح نہیں ہے، صاع کے حقیقی اور مجازی معنے میں حال اور محل کا علاقہ ہے جیسا کہ اللہ تعالےٰ کے قول خُذُوْا زِيْنَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ، میں مسجد (محل) بول کر مایقام فی المسجد (صلوٰۃ) حال مراد ہے مطلب یہ ہے کہ نماز میں ستر کو چھپاؤ اس کے علاوہ حدیث میں واقع لفظ صاع پر الف لام استغراقی بھی داخل ہے جو اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ مایحل فی الصاع مطعوم کے قبیل سے ہو یا غیر مطعوم کے قبیل سے اسی طرح اس بات کی طرف بھی اشارہ ہے کہ تفاضل کی حرمت کی علت شے کا کیلی ہونا ہے اس لئے کہ جب صاع سے مراد مایصاع بہ مراد ہو تو تقدیر عبارت یہ ہوگی لاتبیعوا مایصاع بالصاع بما یصاع بالصاعین، مصنفؒ کے مایحلہ کے

ساتھ مایجاورہٗ کے اضافہ فرمانے کی وجہ یہ ہے کہ مصنف کا مقصد صاع حقیقی جو ظرف ہوتا ہے) اور صاع مجازی (مظروف) کے درمیان علاقہ کی تفصیل کی طرف اشارہ کرنا ہے صاع حقیقی اور مجازی کے درمیان جس طرح حال اور محل کا علاقہ ہے اسی طرح مجاورت کا علاقہ بھی ہے اس لئے کہ جو شے حال ہوتی ہے وہ محل سے مجاور اور متصل بھی ہوتی ہے۔

وَأَبَى الشَّافِعِيُّ ذٰلِكَ وَقَالَ لَا عُمُومَ لِلْمَجَازِ لِأَنَّهُ ضَرُورِيٌّ يُصَارُ إِلَيْهِ تَوْسِعَةً لِلْكَلَامِ وَهٰذَا بَاطِلٌ لِأَنَّ الْمَجَازَ مَوْجُودٌ فِي كِتَابِ اللّٰهِ تَعَالٰى يَتَعَالٰى عَنِ الْعَجْزِ وَالضَّرُورِيَّاتِ،

ترجمہ اور امام شافعیؒ نے اس عموم کا انکار کیا ہے اور فرمایا ہے کہ مجاز کے لئے عموم نہیں ہے اس لئے کہ مجاز ضرورۃً ثابت ہوتا ہے اس کی طرف کلام میں وسعت پیدا کرنے کے لئے رجوع کیا جاتا ہے اور یہ قول باطل ہے اس لئے کہ مجاز کتاب اللہ میں موجود ہے اور اللہ تعالےٰ عجز اور ضرورتوں سے پاک ہے۔

تشریح الحاصل مجاز حقیقت کی طرح خاص بھی ہوتا ہے اور عام بھی اسی عموم مجاز کی وجہ سے احناف کے نزدیک جس طرح ربوا (سود) مطعومات میں جاری ہوتا ہے اسی طرح غیر مطعومات میں بھی جاری ہوتا ہے جس طرح گندم کو گندم کے عوض تفاضل کے ساتھ فروخت کرنا ربوا ہے اسی طرح چونے کو چونے کے عوض تفاضل کے ساتھ فروخت کرنا ربوا ہے۔
فاضل مصنف نے فرمایا کہ امام شافعی رح عموم مجاز کا انکار کرتے ہیں یعنی ان کے نزدیک مجاز خاص تو ہوتا ہے مگر عام نہیں ہوتا اور حدیث ابن عمر میں مایحل فی الصاع سے صرف مطعومات مراد لیتے ہیں ہر وہ شے مراد نہیں ہے جس کو صاع کے ذریعہ ناپا جاتا ہو[1]

[1] فائدہ: مصنف علیہ الرحمہ نے اگرچہ عموم مجاز کے انکار کی نسبت امام شافعی رح کی جانب کی ہے مگر اس میں تسامح ہے اسلئے احناف کی بعض کتابوں میں انکار کی نسبت بعض اصحاب شوافع کی طرف کی گئی ہے اور اسی کے عبد الملک قائل بھی ہیں حالانکہ یہ دونوں ہی باتیں درست نہیں ہیں صحیح بات یہ ہے کہ امام شافعیؒ عموم مجاز کے قائل ہیں اور اس مسئلہ میں امام شافعیؒ کا مذہب احناف کے مطابق ہے جیسا کہ صاحب افاضۃ الانوار نے ابن نجیم سے نقل کیا ہے، صاحب توضیح فرماتے ہیں کہ عدم عموم مجاز کا قول میں نے کتب شافعیہ میں نہیں پایا، اب رہی یہ بات کہ امام شافعی رح مایحل فی الصاع کو مطعوم کے ساتھ کیوں خاص کرتے =

مصنف علیہ الرحمہ امام شافعیؒ کے اس قول کو رد کرتے ہوئے فرماتے ہیں وہٰذا باطلٌ اور بطلان کی دلیل یہ بیان فرما رہے ہیں کہ مجاز کتاب اللہ میں بکثرت واقع ہے حالاں کہ کتاب اللہ فصاحت و بلاغت کے اعلیٰ مراتب میں واقع ہے اس سے تو یہ لازم آتا ہے کہ مجاز کتاب اللہ میں عجزاً اور ضرورۃً استعمال ہوا ہے اس طور پر کہ اللہ تعالیٰ حقیقی معنے پر قادر نہیں تھا جس کی وجہ سے مجازی معنے مجبوراً استعمال کرنے پڑے حالاں کہ اللہ تعالیٰ عجز اور ضرورت سے پاک ہے بلکہ یہ بات واضح ہے کہ وہ حضرات کہ جو اہل لغت ہیں اور مقصود کو حقیقت کے ذریعہ بیان کرنے پر قادر ہیں اس کے باوجود مقصود کو مجاز کے ذریعہ بیان کرنا پسند کرتے ہیں اور یہ پسندیدگی حاجت اور ضرورت کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ اس لئے ہے کہ لوگ مجاز کے ذریعہ مقصود ظاہر کرنے کو بہ نسبت حقیقت کے زیادہ پسند کرتے ہیں اس سے امام شافعیؒ کے اس قول کا فساد ظاہر ہو گیا کہ مجاز کا ثبوت ضرورۃً ہوتا ہے، اللہ تعالیٰ نے بھی قرآن مجید میں بکثرت مجاز استعمال فرمایا ہے مثلاً اللہ تعالیٰ کا قول وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ میں جناح کا لفظ مجازی معنے میں مستعمل ہوا ہے اس لئے کہ ذُل (فروتنی) کے لئے بازو نہیں ہوتے اسی طرح اللہ تعالیٰ کے قول یَا اَرْضُ ابْلَعِیْ مَاءَکِ وَیَا سَمَاءُ اَقْلِعِیْ میں ابلعی کے مجازی معنے (جذب) مراد ہیں کیوں کہ ابلاع کے حقیقی معنے نگلنے کے ہیں اور نگلنا وہاں ممکن اور متصور ہو سکتا ہے جہاں حلق ہو اور زمین کے حلق نہیں ہوتا لہٰذا نگلنے کے معنے بھی متصور نہیں ہو سکتے بلکہ مجازی معنے یعنی جذب کرنا مراد ہیں اسی طرح اللہ تعالیٰ کے قول تَجْرِیْ مِنْ تَحْتِهَا الاَنْهَارُ میں مجاز مراد ہے کیوں کہ آیت میں جریان کی نسبت نہر کی طرف کی گئی ہے حالاں کہ جریان نہر

ہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ تخصیص عموم مجاز سے انکار کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ چوں کہ ان کے یہاں ربوا کی علت طعم ہے اسی وجہ سے غیر مطعوم میں تفاضل کو حرام نہیں کہتے۔ مگر چوں کہ مصنف نے عموم مجاز سے انکار کی نسبت امام شافعیؒ کی طرف کی ہے اسی لئے ان کی دلیل ذکر فرمائی ہے۔

دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ کلام میں اصل حقیقت ہے اس لئے کہ الفاظ کی وضع معانی پر دلالت کرنے اور افادہ اور استفادہ کی غرض سے ہے اور افادہ اور استفادہ اسی وقت ہو سکتا ہے کہ جب لفظ کے معنے موضوع لہٗ مراد لئے جائیں اسلئے کہ معنی مجازی تو ابہام اور اختلال پیدا کرتے ہیں جس کی وجہ سے افادہ اور استفادہ میں دشواری ہوتی ہے، اب رہا یہ سوال کہ جب مجاز سے افہام و تفہیم نیز افادہ و استفادہ میں خلل واقع ہوتا ہے تو معنے مجازی مراد لینا کیوں درست ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ کلام میں وسعت اور سہولت کے پیش نظر مجاز کو درست قرار دیا گیا ہے جیسا کہ رخصت کو احکام میں وسعت اور سہولت کے پیش نظر جائز رکھا گیا ہے، خلاصہ یہ ہے کہ امام شافعیؒ مجاز کو ضرورۃً ثابت مانتے ہیں۔

کے لئے نہیں ہوتا بلکہ پانی کے لئے ہوتا ہے۔ [1]

وَمِنْ حُكْمِ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ اِسْتِحَالَةُ اِجْتِمَاعِهِمَا مُرَادَيْنِ بِلَفْظٍ وَاحِدٍ كَمَا اسْتَحَالَ اَنْ يَكُونَ الثَّوْبُ الْوَاحِدُ عَلَى اللَّابِسِ مِلْكًا وَعَارِيَةً فِي زَمَانٍ وَاحِدٍ،

ترجمہ حقیقت اور مجاز کا حکم ان دونوں کے اجتماع کا محال ہونا ہے اس حال میں کہ دونوں ایک لفظ سے مراد ہوں جس طرح یہ بات محال ہے کہ ایک کپڑا، پہننے والے کے بدن پر ایک ہی وقت میں ملکاً اور عاریۃً دونوں طریقوں سے ہو۔

تشریح حقیقت اور مجاز کی تعریف اور ان کے درمیان اتصال کی تفصیل کے بیان سے فارغ ہونے کے بعد مصنفؒ حقیقت اور مجاز کا حکم بیان فرمارہے ہیں، حقیقت اور مجاز کا حکم یہ ہے کہ لفظ واحد سے آن واحد میں دونوں (حقیقت و مجاز) کو قصداً جمع کرنا محال ہے جیسا کہ ایک

[1] فائدہ :۔ احناف کی جانب سے مذکورہ جواب اس امر پر مبنی ہے کہ ضرورت سے متکلم کی ضرورت مراد لی جائے، یعنی متکلم اپنی ضرورت اور مجبوری کے پیش نظر مجاز کا استعمال کرتا ہے جو کہ بدیہی البطلان ہے اس لئے کہ قرآن کریم کا متکلم خداوند قدوس ہے اگر مجاز کو متکلم کی ضرورت قرار دیا جائے تو اللہ تعالیٰ کو عاجز اور محتاج تسلیم کرنا ہوگا اور اگر ضرورت سے مخاطب کی ضرورت مراد لی جائے اور یہ کہا جائے کہ مخاطب حقیقی معنے کے درست نہ ہونے کی وجہ سے مجازی معنے مراد لیتا ہے اور یہ ضرورت لفظ کو مجازی معنے پر محمول کرنے کی وجہ سے پوری ہوجاتی ہے اس کے بعد مجاز میں عموم کا اعتبار کرنا یہ امر زائد ہے لہٰذا اس کی طرف رجوع کرنے کی ضرورت نہیں ہے اس تقریر کی رو سے متن میں پیش کردہ جواب درست نہیں ہے اس کا جواب یہ ہے کہ عموم بھی معنے حقیقی میں داخل ہے اس لئے کہ عموم دلیل لفظ ہی سے ثابت ہے اس لئے کہ لفظ محلّی باللام ہونے کی وجہ سے عموم پر دلالت کرتا ہے لہٰذا عموم اس معنے کے اعتبار سے معنے حقیقی میں داخل ہوگا اگرچہ اس اعتبار سے کہ معنے غیر موضوع لہٗ کا قصد کیا گیا ہے مجاز ہے۔

امام شافعی رحؒ کی طرف سے یہ اعتراض کیا جاسکتا ہے کہ مقتضیٰ کا ثبوت احناف کے نزدیک ضرورۃً ثابت ہوتا ہے اور احناف نے مقتضیٰ میں عموم سے انکار کیا ہے پھر کیا وجہ ہے کہ مجاز میں احناف عموم کے قائل ہیں حالاں کہ مجاز بھی ضرورۃً ثابت ہوتا ہے نیز مقتضیٰ بھی قرآن مجید میں موجود ہے اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے فتحریر رقبۃ، ای تحریر رقبۃ

کپڑا ایک ہی وقت میں ایک ہی شخص کے لئے بطور ملک اور عاریت دونوں طرح ثابت ہونا محال ہے دونوں کے یکجا جمع ہونے کے محال ہونے کی وجہ یہ ہے کہ حقیقت وہ ہے کہ جو اپنے موضوع و مقام میں مستقر اور مستعمل ہو، اور مجاز وہ ہے جو اپنے موضع اور مقام سے متجاوز ہو یہ بات ممکن نہیں ہے کہ شے اپنے مقام میں مستقر بھی ہو اور مقام سے متجاوز بھی ہو کیوں کہ شے واحد کا آن واحد میں دو مکانوں میں ہونا محال ہے۔

سوال: فاضل مصنف نے حقیقت اور مجاز کے اجتماع کے استحالہ کے ساتھ مرادین کی قید کیوں لگائی ہے؟

جواب: اس لئے کہ اس قید سے حقیقت اور مجاز کے اجتماع کا احتمال خارج ہو گیا کیوں کہ حقیقت اور مجاز کے اجتماع کا احتمال محال نہیں ہے البتہ دونوں کا بالقصد جمع کرنا محال ہے۔

مرادین کی قید سے اس بات کی طرف بھی اشارہ ہو گیا کہ عموم مجاز کے طور پر اگر لفظ کے ایسے معنے مجازی مراد لئے گئے ہوں کہ جن کا ایک فرد معنی حقیقی بھی ہو تو بالاتفاق جائز ہے اگرچہ اس صورت میں بھی جمع بین الحقیقۃ والمجاز لازم آتا ہے کیوں کہ اس صورت میں مراد تو معنے مجازی ہیں لیکن معنے حقیقی تبعًا مفہوم ہیں مقصود نہیں ہیں مطلب یہ ہے کہ مرادین کی قید سے عموم مجاز سے بھی احتراز ہو گیا اس لئے کہ عموم مجاز میں معنی مجازی کا بالقصد ارادہ کیا جاتا ہے اور معنے حقیقی بلاقصد و بلا ارادہ معنے مجازی میں عموم مجاز کا ایک فرد ہونے کی وجہ سے شامل ہو جاتے ہیں لہٰذا اس میں کوئی استحالہ نہیں ہے لہٰذا مجازی معنے کا ارادہ بالقصد اور اصالۃً ہے اور حقیقی معنے ضمنًا اور تبعًا ہیں۔

مملوکۃ، رقبہ کے بعد مملوکہ بطور مقتضیٰ ماننا ضروری ہے تاکہ تحریر رقبہ کے معنے درست ہو جائیں اس لئے کہ مطلق رقبہ مراد لینا کہ جس میں رقبہ حرہ بھی شامل ہے درست نہیں ہے اسی طرح مجاز میں بھی عموم درست نہ ہونا چاہئے،

جواب: قرآن مجید میں جو ضرورت مقتضیٰ واقع ہے یہ کلام اور سامع کی طرف راجع ہے اس لئے کہ یہ مقتضیٰ شرعًا کلام کی تصحیح کے لئے ثابت ہوتا ہے تاکہ کلام میں ایسا خلل واقع نہ ہو جو سامع کے لئے کلام کے سمجھنے میں دشواری پیدا کر دے اور ضرورت فی المجاز متکلم کی طرف راجع ہوتی ہے اس لئے کہ مجاز کا ثبوت طریق تکلم میں وسعت پیدا کرنے کے لئے ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ مصنف نے مجاز کو استعمال نظم کے اقسام میں ذکر کیا ہے جو کہ متکلم کی طرف راجع ہے اور مقتضیٰ کو وقوف علی المراد کی اقسام میں ذکر کیا ہے جو کہ سامع کا حصہ ہے جب یہ بات ہے تو یہ بات بھی جائز ہے کہ مقتضیٰ قرآن میں پایا جائے بخلاف مجاز کے، اس سے یہ بات واضح ہو گئی کہ مخالف کا استدلال درست نہیں ہے۔

سوال: مصنف علیہ الرحمہ نے حقیقت اور مجاز کے اجتماع کے محال ہونے کے لئے بلفظٍ واحدٍ کی قید کیوں لگائی ہے؟

جواب: اس لئے کہ حقیقت اور مجاز کا اجتماع دو لفظوں سے محال نہیں ہے مثلاً کسی شخص نے قتلتُ اسدًا دو مرتبہ کہا ایک مرتبہ اسد حقیقی مراد لیا اور دوسری مرتبہ اسد کے معنے مجازی یعنی رجل شجاع مراد لیا اس میں کوئی استحالہ نہیں ہے استحالہ اس صورت میں ہے جب کہ ایک ہی لفظ سے دونوں معنی کا ارادہ کیا جائے مثلاً ایک مرتبہ قتلتُ اسدًا کہے اور اسد کے حقیقی معنی (درندہ) لے اور معنے مجازی یعنی رجل شجاع بھی مراد لے تو یہ جائز نہیں ہے۔ [۱]

کما استحال ان یکون الثوب الواحد الخ حقیقی اور مجازی معنے کا اجتماع چوں کہ عقلی شے ہے لہٰذا مصنف مزید وضاحت کے لئے ایک محسوس مثال پیش فرما رہے ہیں حقیقت اور مجاز کے استحالہ کی مثال ایسی ہے جیسا کہ ایک شخص کا ایک ہی وقت میں ایک ہی کپڑے کو مِلکًا اور عاریۃً دونوں طریقوں سے پہننا محال ہے اس تشبیہ میں لفظ لباس کے درجہ میں ہے اور معنے لابس (آدمی) کے درجہ میں ہے اور ثوب مستعار کے درجہ میں ہے اور حقیقت ثوب مملوک کے درجہ میں ہے بس جس طرح یہ محال کہ ایک آدمی ایک وقت میں ایک کپڑے کا مالک ہونے کی حیثیت سے استعمال کرے اور مستعیر ہونے کی حیثیت سے بھی استعمال کرے اسی طرح یہ بھی محال ہے کہ ایک لفظ ایک وقت میں بطریق حقیقت بھی استعمال اور بطریق مجاز بھی استعمال ہو، حقیقت اور مجاز کے استحالہ کی تشبیہ ثوب واحد کے ساتھ یہ نظیر ہے مثال

---

[۱] فائدہ: آن واحد میں لفظ واحد سے معنی حقیقی اور مجازی کے ارادہ کرنے کے بارے میں علماء کے درمیان اختلاف ہے، ہمارے اصحاب اور عامہ اہل ادب اور اصحاب شافعی میں سے اہل تحقیق اور عامۃ متکلمین کے نزدیک اجتماع جائز نہیں ہے اور امام شافعیؒ اور ان کے عام اصحاب نیز جبائی اور عبد الجبار معتزلی حقیقت اور مجاز کے اجتماع کے جواز کے قائل ہیں بشرطیکہ اجتماع عقلاً محال نہ ہو جیسے اللہ تعالیٰ کے قول اَوْلٰمَستم النساء میں لمس بالید جو کہ لمس کے حقیقی معنے ہیں اور جماع جو کہ لمس کے مجازی معنے ہیں مراد لئے جا سکتے ہیں اس لئے کہ دونوں معنے کا اجتماع عقلاً محال نہیں ہے اور اگر حقیقت اور مجاز کا اجتماع عقلاً محال ہو تو یہ حضرات بھی اجتماع کے قائل نہیں ہیں جیسا کہ صیغۂ امر اِفعَل یہ وجوب میں حقیقت اور تہدید میں مجاز ہے اس لئے کہ حقیقی معنے مراد لینے کی صورت میں فعل مامور بہ ہوگا جس کے فعل پر فاعل مستحق اجر و ثواب ہوگا اور معنے مجازی لینے کی صورت میں فعل ممنوع ہوگا اور اس کے ارتکاب پر عذاب کا مستحق ہوگا جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے قول اِعملوا ما شئتم میں دونوں معنی کا اجتماع محال ہے۔

نہیں ہے لہٰذا اگر کسی قسم کا اس میں مناقشہ ہو تو کوئی حرج نہیں ہے اس لئے کہ نظیر کا من کل الوجوہ مطابق ہونا ضروری نہیں ہے بخلاف مثال کے کہ اس کا ممثل لہٗ کے مطابق ہونا ضروری ہے۔

وَلِهٰذَا قَالَ مُحَمَّدٌ فِي الْجَامِعِ لَوْ اَنَّ عَرَبِيًّا لَا وَلَاءَ عَلَيْهِ اَوْصٰى بِثُلُثِ مَالِهٖ لِمَوَالِيْهِ وَلَهٗ مُعْتَقٌ وَاحِدٌ فَاسْتَحَقَّ النِّصْفَ كَانَ النِّصْفُ الْبَاقِيْ مَرْدُوْدًا اِلَى الْوَرَثَةِ وَلَا يَكُوْنُ لِمَوَالِيْ مَوْلَاهُ لِاَنَّ الْحَقِيْقَةَ اُرِيْدَتْ بِهٰذَا اللَّفْظِ فَبَطَلَ الْمَجَازُ،

ترجمہ اور اسی وجہ سے امام محمدؒ نے جامع کبیر میں فرمایا ہے، اگر کسی عربی نے (کہ جس کا کوئی معتق نہ ہو) اپنے ثلث مال کی اپنے موالی کے لئے وصیت کی حال یہ ہے کہ اس کا آزاد کردہ غلام ایک ہی ہے تو یہ آزاد کردہ غلام نصف ثلث کا مستحق ہوگا اور باقی نصف ثلث موصی (وصیت کرنیوالے کے ورثاء کے لئے) لوٹا دیا جائے گا اور موصی کے آزاد کردہ کے آزاد کردہ کے لئے کچھ نہ ملیگا کیونکہ اس لفظ (مولیٰ) سے حقیقی معنیٰ کا ارادہ کر لیا گیا ہے لہٰذا اب مجازی معنے کا ارادہ باطل ہوگا۔

تشریح اور اسی وجہ یعنی حقیقت اور مجاز کے اجتماع کے محال ہونے کی وجہ سے امام محمدؒ نے جامع کبیر میں فرمایا ہے کہ اگر کسی عربی نے کہ اس کا کوئی معتق نہیں ہے اپنے موالی (آزاد کردہ غلاموں) کے لئے ثلث مال کی وصیت کی اور آزاد کردہ ایک ہی ہو تو غلام کو نصف ثلث ملے گا اور باقی نصف موصی کے ورثاء کو لوٹا دیا جائے گا، لاولاء علیہ کی قید یہ عربیًا کی تاکید ہے، مطلب یہ ہے کہ موصی ایسا عرب ہو کہ اس کا کوئی معتق (آزاد کنندہ) نہ ہو، عربی چوں کہ مشرک اور اہل کتاب دونوں قسم کے ہوتے ہیں اگر لاولاء علیہ کی قید نہ لگائی جائے تو عربی میں اہل کتاب اور مشرک دونوں شامل رہیں گے لاولاء علیہ کی قید سے عربی اہل کتاب کو خارج کر دیا کیوں کہ ان کا معتق ہو سکتا ہے اور یہاں ایسا موصی مراد ہے کہ جس کا کوئی معتق نہ ہو اور ایسا موصی عربی مشرک ہی ہو سکتا ہے اس لئے کہ اس کے لئے ولاء عتاقہ ثابت نہیں ہوتی اور نہ عربی کے لئے ولاء موالات ہوتی ہے اول تو اس لئے نہیں ہوتی کہ ولاء کے لئے رقیت شرط ہے اور عربی مشرک پر رقیت طاری نہیں ہوتی اس لئے کہ ان کا حکم اِمّا السیفُ اَوِ الاسلام ہے کیونکہ مرتد کی طرح ان کا کفر غلیظ اور شدید ہوتا ہے لہٰذا اسلام میں ان کے لئے دو ہی صورتیں ہیں یا تو اسلام یا تلوار بخلاف عربی اہل کتاب کے کہ ان کے لئے تیسری صورت یعنی قیدی بنانے کی ہے جب عربی مشرک پر رقیت طاری نہیں ہوتی تو ظاہر ہے کہ ان کا کوئی معتق (آزاد کنندہ) بھی نہیں ہوگا اور جب ان کا کوئی معتق (آزاد

کنندہ) نہیں ہوگا تو پھر یہ معتَق (آزادہ کردہ) بھی نہیں ہوگا تو ان پر ولاء بھی ثابت نہیں ہوگا۔
غرضیکہ لاولاء علیہ کی قید کا ایک مقصد یہ بھی ہے کہ اگر موصی کے لئے موالی اعلیٰ یعنی آزاد کنندہ اور موالی اسفل یعنی آزاد کردہ بھی ہوں تو وصیت باطل ہوجائے گی اس لئے کہ لفظ مولیٰ مشترک ہے اس کا اطلاق معتِق (آزاد کنندہ) اور معتَق (آزاد کردہ) دونوں پر ہوتا ہے اگر موصی زندہ ہے تو اس سے مولیٰ کا مصداق معلوم کیا جائے گا کہ اس کی لفظ مولیٰ سے معتِق مراد ہے یا معتَق اور اگر موصی زندہ نہیں ہے تو مولےٰ کا مصداق متعین نہ ہونے کی وجہ سے وصیت باطل ہوجائے گی، مشترک میں چوں کہ عموم نہیں ہوتا اس لئے معتِق اور معتَق دونوں مراد نہیں ہوسکتے اور ایک متعین نہیں لہٰذا وصیت ہی باطل ہوگی، جب مصنف نے لاولاء علیہ کی قید لگادی تو یہ بات متعین ہوگئی ہے کہ اس کا کوئی معتِق (آزاد کنندہ) نہیں ہے تاکہ وصیت درست ہوجائے۔
ولہ معتَق واحد کی قید اس لئے لگائی ہے کہ اگر آزاد کردہ غلام ایک سے زیادہ ہوں تو وہ ثلث کے مستحق ہوں گے، بچے ہوئے کو ورثاء کی طرف لوٹانے کی ضرورت نہیں ہوگی اور اگر موصی کے چند آزاد کردہ غلام ہوں اور آزاد کردہ غلاموں کے بھی غلام ہوں تو موصی کے آزاد کردہ غلام وصیت کے ثلث مال کے مستحق ہوں گے اور آزاد کردہ غلاموں کے آزاد کردہ غلاموں کو کچھ نہ ملے گا اس لئے کہ لفظ موالی کا استعمال موصی کے آزاد کردہ غلاموں میں حقیقت ہے اور آزاد کردہ کے آزاد کردہ غلاموں میں مجاز ہے دونوں مراد لینے کی صورت میں حقیقت اور مجاز کے درمیان اجتماع لازم آئے گا جو کہ متعذر ہے لہٰذا حقیقی معنے مراد لینا اولیٰ ہوگا البتہ اگر موصی کے لئے موالی (آزاد کردہ) نہ ہوں تو موالی الموالی کے لئے ثلث مال ملے گا کیوں کہ اس وقت مجاز متعین ہوگا اور اگر موصی کا آزاد کردہ غلام صرف ایک ہو تو نصف ثلث اس ایک غلام کو ملے گا اور باقی نصف ثلث ورثاء کو لوٹا دیا جائے گا۔



وَاِنَّمَا عَمَّهُمُ الْاَمَانُ فِيمَا اِذَا اسْتَأْمَنُوا عَلٰى اَبْنَائِهِمْ وَمَوَالِيهِمْ لِاَنَّ اِسْمَ الْاَبْنَاءِ وَالْمَوَالِي ظَاهِرًا يَتَنَاوَلُ الْفُرُوعَ لٰكِنْ بَطَلَ الْعَمَلُ بِهٖ لِتَقَدُّمِ الْحَقِيقَةِ فَبَقِيَ مُجَرَّدُ الْاِسْمِ شُبْهَةً فِي حَقْنِ الدَّمِ وَصَارَ كَالْاِشَارَةِ اِذَا دَعَا بِهَا الْكَافِرَ اِلٰى نَفْسِهٖ يَثْبُتُ بِهَا الْاَمَانُ بِصُورَةِ الْمُسَالَمَةِ وَاِنْ تَكُنْ ذٰلِكَ حَقِيقَةً ،

ترجمہ اور بہرحال اس صورت میں جبکہ اہل حرب نے اپنے ابنار اور موالی پر امان طلب کی تو امان انکے ابنار الابنار اور موالی الموالی کو بھی شامل ہوجائیگی کیوں کہ ابنار اور موالی کے اسمار عرفًا فروع (ابنار الابنار اور موالی الموالی) کو بھی شامل ہوتے ہیں لیکن اس شمول پر حقیقت کے مجاز پر مقدم ہونے کی وجہ سے عمل باطل ہوگیا ہے سو اسم حفاظتِ دم میں محض شبہ ہو کر رہ گیا اور یہ (بقار شرکت اسمی) اشارہ کے مانند ہوگئی جب کہ کافر کو اشارہ سے اپنی طرف (حالتِ حرب میں) بلایا اس اشارہ سے صورۃً مصالحت کی وجہ سے امان ثابت ہوجائے گا۔

تشریح مصنف علیہ الرحمہ وانما عمہم سے اس سوال مقدر کا جواب دینا چاہتے ہیں جو شوافع کی جانب سے احناف پر کیا جاتا ہے۔

سوال :۔ یہ ہے کہ اے احناف آپ بھی بعض صورتوں میں جمع بین الحقیقت والمجاز کرتے ہیں حالانکہ یہ آپ کے یہاں جائز نہیں ہے مثلاً اس صورت میں جب کہ اہل حرب نے اپنے ابنار اور موالی کے لئے امان طلب کی اور اس طرح کہا آمنونا علیٰ ابنارنا وموالینا تو اس صورت میں امان میں ابنار الابنار اور موالی الموالی بھی ابنار اور موالی کے ضمن میں امان میں شامل ہوجائیں گے حالاں کہ ابنار الابنار لفظ ابن کے لئے اور موالی الموالی لفظ مولےٰ کے لئے مجاز ہیں لہٰذا مذکورہ صورت میں جمع بین الحقیقۃ والمجاز لازم آئے گا جو کہ آپ کے یہاں ناجائز ہے۔

جواب :۔ ابنار الابنار اور موالی الموالی لفظ ابن اور مولیٰ کے لئے مجاز ہونے کی وجہ سے امن میں شامل نہیں ہوئے جیسا کہ آپ کو وہم ہوا ہے بلکہ عرفًا شامل ہوئے ہیں کیوں کہ ابن الابن جد کی طرف عرفًا منسوب ہوتا ہے جیسا کہ جب بنو ہاشم بولا جاتا ہے تو اس میں بیٹے پوتے نیچے تک عرفًا سب شامل ہوجاتے ہیں اسی طرح بنو اسرائیل اور بنو تمیم وغیرہ میں بھی عرفًا نیچے تک تمام ابنار اور ابنار الابنار سب داخل ہیں قرآن کریم میں بھی یا بنی آدم فرمایا گیا ہے جس سے سب ہی انسان مراد ہیں مگر اس تناول ظاہری اور عرفی پر عمل اس وجہ سے نہیں ہوسکا کہ حربی نے معنے حقیقی کا ارادہ کیا ہے اور حقیقت ارادے میں

مجاز پر مقدم ہوتی ہے لہٰذا اس تناول ظاہری اور عرفی کے باوجود ابناء الابناء اور موالی الموالی کو امان حاصل نہیں ہوگا مگر چوں کہ شرکت اسمی کی وجہ سے ابناء الابناء اور موالی الموالی کی جان کی امان کے سلسلہ میں شبہ پیدا ہوگیا لہٰذا اس شبہ کے فائدہ کی وجہ سے ابناء الابناء اور موالی الموالی کو بھی امان حاصل ہوگیا نہ کہ حقیقت اور مجاز کے اجتماع کی وجہ سے، فقہ کا مشہور قاعدہ الحدودُ تندرءُ بالشبہات کی رو سے فائدہ مجرم کو ہوتا ہے نیز اس قاعدہ کی روح بھی جانوں کو قتل سے محفوظ کرنا ہے اس کے علاوہ آپ صلعم نے فرمایا ہے الآدمی بنیان الرب ملعون من ہدم بنیان الرب، اسی وجہ سے ہم نے احتیاطاً اور استحساناً موالی الموالی اور ابناء الابناء کو امان میں شامل کر دیا کیوں کہ حفاظت دماء کے لئے شبہ کافی ہوتا ہے اور یہ شبہ ایسا ہی ہے جیسا کہ اگر کسی حربی کافر کو کسی مسلمان نے اشارہ سے اپنی طرف بلایا اور زبان سے انزل إن کنتَ رجلاً کہا یعنی اگر تو بہادر ہے تو نیچے اتر، مگر یہ کلمات کافر حربی نے نہیں سنے اور وہ اتر آیا تو اس کافر کو امان حاصل ہوگا اگرچہ کافر کو اترنے کا اشارہ کرنا حقیقۃً امان نہیں ہے بلکہ اس میں امان کا شبہ ہے لہٰذا اس شبہ کا فائدہ کافر کو ہوگا اور وہ کافر مامون ہو جائے گا، مذکورہ تفصیل سے یہ بات واضح ہوگئی کہ فروع کے لئے امان کا ثبوت حقیقت اور مجاز کے اجتماع کی وجہ سے نہیں جیسا کہ مخالف گمان کرتا ہے بلکہ شرکت اسمی کی وجہ سے جو شبہ پیدا ہوا ہے اس کی وجہ سے امان ثابت ہوا ہے۔

یہی وجہ ہے کہ جہاں شبہ کا فائدہ ممکن نہیں ہے وہاں معنے مجازی کے لئے حکم ثابت نہ ہوگا مثلاً کسی شخص نے بنی فلاں کے لئے وصیت کی تو یہ وصیت امام صاحب کے نزدیک صرف فلاں کے ابناء کے لئے ہوگی ابناء الابناء معنے مجازی ہونے کی وجہ سے اس وصیت میں شامل نہ ہوں گے کیوں کہ مجاز حقیقت کا مزاحم نہیں ہو سکتا حالاں کہ شرکت اسمی کا شبہ یہاں بھی موجود ہے کیوں کہ وصیت کا ثبوت شبہ سے نہیں ہوتا۔

صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک ابناء الابناء اس وصیت میں شریک ہوں گے مگر شرکت کی وجہ حقیقت اور مجاز کا اجتماع نہیں بلکہ عموم مجاز ہے جو کہ بالاتفاق درست ہے جیسا کہ لا اکل الحنطۃ کہنے کی صورت میں نفس گندم اور گندم سے بنی ہوئی کوئی بھی شے کھانے سے حانث ہو جاتا ہے حالاں کہ حنطہ کے حقیقی معنے گندم کے دانہ کے ہیں باقی گندم سے بنی ہوئی اشیاء مجازاً گندم کہلاتی ہیں، عموم مجاز میں مقصود تو معنے مجازی ہی ہوتے ہیں مگر چوں کہ حقیقت بھی معنے مجازی کا ایک فرد ہو جاتی ہے اس لئے وہ بھی معنے مجازی میں شامل ہو جاتی ہے۔



وَإِنَّمَا تُرِكَ فِي الْإِسْتِيْمَانِ عَلَى الْآبَاءِ وَالْأُمَّهَاتِ اِعْتِبَارُ الصُّوْرَةِ فِي الْأَجْدَادِ وَالْجَدَّاتِ لِأَنَّ اِعْتِبَارَ الصُّوْرَةِ لِثُبُوْتِ الْحُكْمِ فِي مَحَلٍّ آخَرَ يَكُوْنُ بِطَرِيْقِ التَّبَعِيَّةِ وَذٰلِكَ إِنَّمَا يَلِيْقُ بِالْفُرُوْعِ دُوْنَ الْأُصُوْلِ،

ترجمہ بہرحال آباء اور امہات کے لئے امان طلب کرنے کی صورت میں اجداد وجدات میں صورت (شبہ) کا اعتبار ترک کر دیا گیا ہے کیوں کہ محل آخر میں حکم کے لئے شبہ کا ثبوت بطریق تبعیت ہوتا ہے اور یہ (بطریق تبعیت کا اعتبار) فروع کے مناسب ہے نہ کہ اصول کے۔

تشریح مصنف علیہ الرحمہ مذکورہ جواب پر ہونے والے اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں اعتراض یہ ہے کہ حفاظت دم کے سلسلہ میں آپ نے شبہ اسمی کا اعتبار کیا ہے اور استیمان علی الابناء والموالی میں ابناء الابناء اور موالی الموالی کو تبعیت کی وجہ سے امن میں داخل کیا ہے لیکن استیمان علی الآباء والامہات کی صورت میں جب کہ حربی نے کہا آمنونا علیٰ آبائنا وامہاتنا، شبہہ اسمی کا اعتبار نہیں کیا ہے کیوں کہ مذکورہ صورت میں اجداد اور جدات کے لئے امن ثابت نہ ہوگا حالاں کہ اب اور اُم کا لفظ صورۃً اجداد اور جدات کو شامل ہے، اس اعتراض کا جواب مصنف نے انما ترک سے دیا ہے۔

جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ لفظ سے حقیقی معنے مراد لینے کے بعد محل آخر میں حکم کا ثبوت بطریق تبعیت ہوتا ہے یعنی جب لفظ کے حقیقی معنے کا ارادہ کر لیا گیا اور اس کے لئے حکم ثابت ہو گیا تو اب محل آخر میں حکم کا ثبوت ہونے کے لئے اس محل آخر کا حقیقی معنے کے تابع ہونا ضروری ہے ورنہ تو محل آخر کے لئے حقیقی معنے کا حکم ثابت نہ ہوگا مثلاً کسی حربی نے کہا آمنونا علیٰ ابنائنا، ابناء کا اطلاق ابن اور ابن الابن دونوں پر ہوتا ہے فرق یہ ہے کہ ابن پر اطلاق حقیقۃً ہوتا ہے اور ابن الابن پر مجازاً اور تبعاً ہوتا ہے جب کسی حربی نے ابناء کے لئے امان طلب کیا تو ابناء اور ابناء الابناء کے لئے امان ثابت ہو جائیگا کیوں کہ دونوں میں صورۃ الشبہ یعنی شرکت اسمی پائی جاتی ہے نیز شرکت اسمی کے علاوہ معنے مجازی یعنی ابناء الابناء میں تبعیت پائی جاتی ہے کیوں کہ ابن الابن ابن کے تابع ہوتا ہے تو گویا کہ ابناء الابناء اطلاق اور خلقت (پیدائش) میں ابناء کی فروع اور توابع ہیں بخلاف اس صورت کے کہ جس کو معترض نے اعتراض میں پیش کیا ہے کیوں کہ اس صورت میں فروع فی الاطلاق اور شرکت اسمی تو پائی جاتی ہے کیوں کہ ام کا اطلاق جدات پر اور آباء کا اطلاق آباء الآباء پر ہوتا ہے مگر جدات اور آباء الآباء خلقۃً امہات اور آباء کی فروع اور اتباع نہیں ہیں بلکہ اصول ہیں لہٰذا ثبوت حکم کی دوسری شرط یعنی فرع فی الخلقۃ نہ پائے جانے

کی وجہ سے صورۃ الشبہ یعنی فرع فی الاطلاق کا اعتبار بھی ترک کر دیا گیا ہے جس کی وجہ سے جدات اور آباء الآباء کے لئے امان ثابت نہ ہوگا اور اگر اس صورت میں بھی جدات اور آباء الآباء کے لئے امان ثابت کی جائے تو اصل کا فرع کے تابع ہونا لازم آئے گا اور یہ بات غیر معقول ہے البتہ یہاں یہ سوال پیدا ہو سکتا ہے،

سوال: مکاتب جب اپنے غلام باپ کو خریدتا ہے تو وہ اپنے مکاتب بیٹے پر مکاتب ہو جاتا ہے یعنی باپ اپنے مکاتب بیٹے کا مکاتب بن جاتا ہے پس اس صورت میں بھی باپ جو کہ اصل تھا وہ تابع ہو گیا اور بیٹا جو تابع تھا وہ اصل ہو گیا اور بقول آپ کے یہ غیر معقول بات ہے لہٰذا یہ بھی درست نہ ہونا چاہئے حالاں کہ تمام فقہاء کے نزدیک یہ بات درست ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ انسان اس بات کا مکلف ہے کہ وہ اپنے والدین کے ساتھ صلہ رحمی اور احسان کا معاملہ کرے والدین کو بری حالت سے اچھی حالت کی طرف نکالنا یہ بھی صلہ رحمی ہے اور یہاں کوئی ایسا لفظ نہیں ہے جس کے اطلاق کی وجہ سے باپ بیٹے کے تابع ہو کر مکاتب ہوا ہو بلکہ صلہ رحمی کو ثابت کرنے کے لئے حکماً باپ کی طرف کتابت سرایت کر گئی اور جب ایسا ہے تو کتابت میں باپ کا بیٹے کے تابع ہونا لازم نہیں آتا۔ [لہ]

لہ فائدہ: سابق اعتراض کے جواب پر اگر یہ اعتراض وارد کیا جائے کہ اللہ تعالیٰ کے قول حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ کی وجہ سے حرمت ام کے ساتھ حرمت ام الام بھی ثابت ہوتی ہے معلوم ہوا کہ جدات امہات میں داخل ہیں کیوں کہ نکاح جدات کی حرمت بھی اسی آیت سے ثابت ہے لہٰذا اصول کے لئے فروع کے تابع ہو کر حکم ثابت ہو گیا لہٰذا مسئلہ مذکورہ میں بھی اصول کے لئے فروع کے تابع ہو کر وہی امان کا حکم ثابت ہونا چاہئے جو فروع کے لئے ثابت ہوا ہے۔

جواب: جدات کی حرمت امہات کے تابع ہونے کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ اجماع سے ثابت ہوتا ہے یا دلالۃ النص سے ثابت ہے یا بطور عموم مجاز امہات سے یہاں احتیاطاً اصول مراد ہیں جس کی وجہ سے جدات بھی امہات میں داخل ہو گئیں ہیں مطلب یہ ہے کہ اس آیت کے ذریعہ اصول سے نکاح کرنا حرام قرار دیا گیا ہے اور اس کے اصول میں چوں کہ امہات اور جدات دونوں ہیں اس لئے جدات کا امہات کے تابع ہونا لازم نہیں آتا لہٰذا کوئی اشکال بھی واقع نہیں ہوگا۔

جدات سے نکاح کی حرمت چوں کہ اجماع سے ثابت ہے مذکورہ آیت سے ثابت نہیں ہے اور فیما نحن فیہ میں اجماع نہیں ہے لہٰذا مسئلہ استیمان کو مسئلہ حرمت پر قیاس کر کے ثابت نہیں کر سکتے اس لئے کہ جو حکم عباد کی جانب سے اجماع کے طور پر ثابت ہو اس میں قیاس جاری نہیں ہو سکتا مثلاً اگر کوئی کسی سے کہے کہ میرا یہ غلام اس کی =

فَإِنْ قِيلَ قَدْ قَالُوا فِيمَنْ حَلَفَ لَا يَضَعُ قَدَمَهُ فِي دَارِ فُلَانٍ إِنَّهُ يَقَعُ عَلَى الْمِلْكِ وَالْعَارِيَةِ وَالْإِجَارَةِ جَمِيعًا وَيَحْنَثُ إِذَا دَخَلَهَا رَاكِبًا أَوْ مَاشِيًا وَكَذٰلِكَ قَالَ أَبُوحَنِيفَةَ وَمُحَمَّدٌ فِيمَنْ قَالَ لِلّٰهِ عَلَيَّ أَنْ أَصُومَ رَجَبًا وَنَوَى بِهِ الْيَمِينَ كَانَ نَذْرًا وَيَمِينًا وَفِيهِ جَمْعٌ بَيْنَ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ،

ترجمہ پس اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ احناف نے اس شخص کے بارے میں کہا ہے کہ جس نے لایضع قدمہ فی دار فلان کہا کہ دار سے دار مملوکہ، مستعارہ، مستاجرہ ہر قسم کا دار مراد ہوگا اور جب حالف اس شخص کے گھر میں سوار ہوکر یا پیدل چل کر یا برہنہ پا یا جوتے پہن کر داخل ہوگا تو حانث ہوجائے گا اور اسی طرح امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ نے اس شخص کے بارے میں کہ جس نے للہ علیّ ان اصوم رجبًا کہا اور اپنے اس قول سے یمین کی نیت کی تو یہ قول نذر اور یمین ہوگا اور اس میں جمع بین الحقیقۃ والمجاز لازم آئے گا۔

تشریح ماقبل کے اعتراض کی طرح یہ بھی امام شافعیؒ کی جانب سے احناف کے اس اصول پر کہ حقیقت اور مجاز کے درمیان بالقصد اجتماع جائز نہیں ہے وارد ہوتا ہے اس اعتراض کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے لایضع قدمہٗ فی دار فلان کہا اور کسی خاص گھر کی طرف اشارہ نہیں کیا اور نہ کسی خاص گھر کی نیت کی تو یہ حالف جب بھی، و، فلاں کے جس گھر میں اور جس حالت میں بھی داخل ہوگا حانث ہوجائے گا حالانکہ اس میں جمع بین الحقیقۃ والمجاز لازم آتا ہے اس لئے کہ دار فلاں کے حقیقی معنے فلاں کا دار مملوکہ ہے اور دار مستعارہ یا دار مستاجرہ مجازی معنے ہیں اسی طرح لایضع قدمہ کے حقیقی معنی ننگے پیر رکھنا ہے اور مجازی معنے سوار ہوکر یا جوتے پہن کر داخل ہونا ہے اور اے احناف تم ہر حال میں خواہ معنے حقیقی ہوں یا معنے مجازی ہر حال میں حانث مانتے ہو یہ اجتماع بین الحقیقۃ والمجاز نہیں تو اور کیا ہے۔؟

اعتراض کا خلاصہ: مذکورہ اصل پر شوافع کی جانب سے اعتراض کا خلاصہ یہ ہے کہ مسئلہ مذکورہ کی طرح اس مسئلہ میں بھی جمع بین الحقیقۃ والمجاز لازم آرہا ہے اس کی صورت یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے للہ علیّ

سرکشی اور تمرد کی وجہ سے فروخت کردے تو اس شخص (وکیل) کے لئے موکل کے دوسرے غلام کو اگرچہ بد خلقی اور سرکشی میں اول غلام سے بڑھا ہوا ہو فروخت کرنا جائز نہیں ہے لہٰذا حرمت جدات پر جو کہ اجماع سے ثابت ہے امان آباء الآباء والجدات کو قیاس کرنا درست نہ ہوگا۔

ان اصوم رجبًا کہا اور یمین (حلف) کی نیت کی تو اس حالف پر روزہ نہ رکھنے کی صورت میں قضاء اور کفارہ لازم آئے گا قضاء تو نذر ہونے کی وجہ سے اور کفارہ یمین ہونے کی وجہ سے، لِلّٰہِ عَلَیَّ صیغہ کے اعتبار سے نذر ہے اس لئے کہ عَلَیَّ نذر کا صیغہ ہے جو کہ حقیقی معنے ہیں اور یمین مجازی معنے ہیں دلیل یہ ہے کہ حقیقی معنے بغیر کسی قرینہ کے ثابت ہو جاتے ہیں اور مجازی معنے کے لئے قرینہ کی ضرورت ہوتی ہے اور یہاں قرینہ نیت ہے یمین کے معنے چوں کہ نیت سے ثابت ہوئے ہیں جو کہ مجاز ہونے کی علامت ہے اور نذر کے معنے بغیر نیت صرف صیغہ سے ثابت ہوئے ہیں جو کہ حقیقت ہونے کی علامت ہے مذکورہ تفصیل سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ لِلّٰہِ عَلَیَّ کے نذر حقیقی معنے ہیں اور یمین مجازی معنے ہیں اور اے احناف تم روزہ نہ رکھنے کی صورت میں اس حالف کے اوپر قضاء کو واجب کہتے ہو جو کہ حقیقی معنے (نذر) مراد لینے کی علامت ہے اور کفارہ کو بھی واجب کہتے ہو جو کہ یمین ہونے کی علامت ہے اور اسی کا نام جمع بین الحقیقۃ والمجاز ہے جو کہ آپ کے یہاں ناجائز ہے۔ [1]

[1] فائدہ: مذکورہ مسئلہ کی کل چھ صورتیں نکلتی ہیں۔

١ نذر اور یمین دونوں کی نیت کی	عند الطرفین نذر و یمین و عند ابی یوسف نذر
٢ دونوں کی نیت نہیں کی	نذر بالاتفاق
٣ نذر کی نیت کی یمین کا خیال بھی نہیں آیا	" " "
٤ یمین کی نیت کی اور نذر کا خیال بھی نہیں آیا	نذر و یمین عندہما (طرفین) و عندہٗ یکون یمینًا
٥ نذر کی نیت کی اور یمین کی نفی کی	نذر بالاتفاق
٦ یمین کی نیت کی اور نذر کی نفی کی	یمین بالاتفاق

اول اور چوتھی صورت پر امام شافعیؒ کا اعتراض ہے کہ ان دونوں صورتوں میں جمع بین الحقیقۃ والمجاز لازم آتا ہے مذکورہ دونوں صورتوں میں نذر حقیقت ہے اور یمین مجاز ہے اس لئے کہ دونوں کے موجَب اور مقتضیٰ الگ الگ ہیں نذر کا موجَب منذور کو حتی الوسع پورا کرنا ہے اور پورا نہ کرنے کی صورت میں قضاء کرنا ہے اس پر کفارہ نہیں ہے اور یمین کا موجَب محافظت علی البر (قسم پوری کرنا) اور فوت ہونے کی صورت میں کفارہ کا وجوب ہے نہ کہ قضاء کا، احناف کا یہ اختلاف ذات کے اختلاف پر دلالت کرتا ہے مذکورہ کلام نذر کے لئے حقیقت ہے اس لئے کہ نذر کے ثبوت کے لئے کسی قرینہ کی ضرورت نہیں ہے بلکہ محض صیغہ ہی سے ثابت ہو جاتی ہے اور یمین کے لئے مجاز ہے اسلئے کہ مذکورہ عبارت سے یمین کا ثبوت قرینہ یعنی نیت سے ہوگا جو کہ مجازی کی علامت ہے۔

فائدہ جلیلہ: مصنف علیہ الرحمہ نے رجب کو نکرہ ذکر کیا ہے جیسا کہ منون ذکر کرنے سے ظاہر ہے لہٰذا عمر میں کسی=

قُلْنَا وَضْعُ الْقَدَمِ صَارَ مَجَازًا عَنِ الدُّخُوْلِ وَإِضَافَةُ الدَّارِ يُرَادُ بِهَا نِسْبَةُ السُّكْنٰى فَاعْتُبِرَ عُمُوْمُ الْمَجَازِ وَهُوَ نَظِيْرُ مَا لَوْ قَالَ عَبْدُهٗ حُرٌّ يَوْمَ يَقْدَمُ فُلَانٌ فَقَدِمَ لَيْلًا أَوْ نَهَارًا أُعْتِقَ لِأَنَّ الْيَوْمَ مَتٰى قُرِنَ بِفِعْلٍ لَا يَمْتَدُّ حُمِلَ عَلٰى مُطْلَقِ الْوَقْتِ ثُمَّ الْوَقْتُ يَدْخُلُ فِيْهِ اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ،

ترجمہ ہم جواب دیں گے کہ وضع قدم دخول سے مجاز ہے اور دار کی اضافت اس سے سکنیٰ کی نسبت مراد ہے پس عموم مجاز کا اعتبار کیا گیا اور وہ اس کی نظیر ہے کہ اگر کسی نے کہا عبدہ حر یوم یقدم فلان، پس فلاں رات یا دن میں آگیا تو غلام آزاد ہو جائے گا اس لئے کہ یوم جب فعل غیر ممتد کے ساتھ مقترن ہو تو اس کو مطلق وقت پر محمول کیا جائے گا پھر وقت میں رات اور دن دونوں داخل ہوتے ہیں۔

تشریح مصنف علیہ الرحمہ یہاں سے پہلے اعتراض کا جو کہ امام شافعیؒ کی جانب سے فان قالوا فیمن حلف سے کیا گیا تھا جواب دے رہے ہیں۔

جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ وضع القدم سے عرفاً دخول دار مراد ہے اور یہ اطلاق السبب (وضع القدم) علی المسبب (دخول) کے قبیل سے ہے وضع القدم بعینہٖ مراد نہیں ہے، اگر کسی شخص نے قدم گھر میں رکھا اور خود داخل نہ ہوا تو حانث نہ ہوگا کیوں کہ حالف کا مقصد گھر میں داخل ہونے سے باز رہنا ہے اور حالف کا قول لایضع قدمہٗ فی دار فلان، لایدخل فی دار فلان کے قائم مقام ہے اور دخول عام ہے خواہ ننگے پیر ہو یا جوتے پہن کر، سوار ہو کر ہو یا پیدل، لہٰذا عموم حنث عموم مجاز کی وجہ سے ہے نہ کہ حقیقت اور مجاز کے اجتماع کی وجہ سے۔

اس جواب پر امام شافعیؒ کی جانب سے یہ اعتراض کیا جا سکتا ہے کہ حقیقت کے عموم مجاز ہونے کے لئے حقیقت کا مجاز کے افراد میں سے ایک فرد ہونا ضروری ہے لہٰذا محض وضع القدم بغیر دخول سے بھی حانث ہونا چاہیے اس لئے کہ یہ اس کلام کی حقیقت ہے۔

= بھی رجب کا روزہ واجب ہوگا اور ثمرہ آخر عمر میں قضاء اور کفارہ کی وصیت کی صورت میں ظاہر ہوگا اس لئے کہ صوم واجب کا فوت آخر عمر میں متحقق ہوگا اور فخر الاسلامؒ نے رجب کو غیر منون یعنی غیر منصرف ذکر کیا ہے اس لئے کہ رجب سے یمین کے بعد متصلاً آنے والا رجب مراد ہوگا، رجب کے متعین ہونے کی وجہ سے اس کے اندر غیر منصرف کی دو علامتیں پائی جائیں گی ایک علمیت اور دوسری عدل، لہٰذا رجب غیر منصرف ہوگا اور یمین کے بعد متصلاً آنے والے رجب کے روزے فوت ہونے کی صورت میں قضاء اور کفارہ لازم ہوگا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ حقیقت کے تمام افراد کا خواہ مستعملہ ہوں یا مہجورہ مجاز کے افراد سے ہونا شرط نہیں ہے بلکہ مستعملہ ہونا شرط ہے اور یہ معنے مستعمل نہیں ہیں بلکہ مہجور ہیں کیوں کہ لایضع قدمہٗ فی دار فلاں بول کر عدم دخول دار مراد ہوتا ہے نہ وضع القدم بعینہٖ۔

واضافة الدار یراد بہا نسبة السکنیٰ: سے مصنفؒ دوسرے اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں جو کہ شوافع کی جانب سے انہ یقع علی الملک والعاریة والاجارة جمیعًا سے کیا گیا تھا۔

جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ دار فلاں سے مراد دار مسکونہ لفلاں ہے نہ کہ دار مملوکہ اس لئے کہ گھر میں داخل نہ ہونے پر قسم کھانے پر آمادہ کرنے والی شے فلاں سے ناراضگی ہے نہ کہ دار کا مملوکہ ہونا کیوں کہ دار سے بالذات کوئی دشمنی نہیں ہوتی لہٰذا دار مسکونہ مملوکہ اور غیر مملوکہ دونوں کو عام ہے اگر یہ شخص فلاں کے دار مملوکہ میں جو کہ اس کا مسکونہ بھی ہے داخل ہو گیا تو حانث ہو جائے گا اور یہ حانث ہونا سکونت کی وجہ سے ہے نہ کہ وجود ملکیت کی وجہ سے یہی وجہ ہے کہ اگر حالف فلاں کے ایسے گھر میں داخل ہو کہ جو مملوکہ تو ہے مگر مسکونہ نہیں ہے تو حانث نہ ہوگا لہٰذا عموم حنث نسبت سکنیٰ کی وجہ سے ہے نہ کہ جمع بین الحقیقة والمجاز کی وجہ سے۔

سوال: فتاویٰ قاضی خاں اور فتاویٰ ظہیریہ میں ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ فلاں کے گھر میں داخل نہ ہوگا اور اس کی کوئی نیت نہیں ہے پھر یہ شخص فلاں کے ایسے گھر میں داخل ہوا کہ فلاں کا مملوکہ تو ہے مگر مسکونہ نہیں ہے تب بھی حانث ہو جائے گا اس روایت کے مطابق جمع بین الحقیقة والمجاز کا اعتراض باقی رہتا ہے۔

اس کی توجیہ اس طرح ہو سکتی ہے کہ دار فلاں سے مراد وہ دار ہوگا جو فلاں کی جانب منسوب ہو خواہ مملوکہ ہونے کی وجہ سے یا مسکونہ ہونے کی وجہ سے اس توجیہ کی بنا پر اضافت میں عموم ہو جائے گا لہٰذا ہر وہ گھر مراد ہوگا جو فلاں کی جانب منسوب ہو اس طرح بھی عموم مجاز کی وجہ سے حانث ہوگا مگر اس صورت میں عموم اضافت میں ہوگا۔

وہو نظیر فیما اذا قال عبدی حر: یہاں سے مصنفؒ یہ بتانا چاہتے ہیں کہ لایضع قدمہ فی دار فلان کا عموم مجاز عبدی حر یوم یقدم فلان کے عموم مجاز کی نظیر ہے جس طرح کہ عبدی حر یوم یقدم فلان کہنے کی صورت میں غلام آزاد ہو جائے گا فلاں شخص خواہ دن میں آئے یا رات میں آئے، یہ بھی بظاہر جمع بین الحقیقة والمجاز ہے کیوں کہ یوم کے حقیقی معنے نہار کے ہیں اور یوم کا اطلاق لیل پر مجاز ہے نیز یوم کا اطلاق بیاض نہار پر بالاتفاق حقیقت ہے اور مطلق وقت پر مجاز ہے اور یہی صحیح ہے حالاں کہ یہ جمع بین الحقیقة والمجاز نہیں بلکہ عموم مجاز ہے اسی طرح لایضع قدمہٗ فی دار فلان میں عموم مجاز ہے اور وہ لایدخل فی دار فلان

ہے بعض حضرات نے جمع بین الحقیقۃ والمجاز کے اعتراض سے بچنے کے لئے یہ توجیہہ کی ہے کہ لفظ یوم دن اور رات میں مشترک ہے یعنی یوم کا لفظ دن کے لئے بھی موضوع ہے جیسا کہ " اِذَا نُوْدِیَ لِلصَّلوٰۃِ مِنْ یَّوْمِ الْجُمُعَۃِ " میں یوم سے دن مراد ہے اور مطلق وقت کے لئے بھی موضوع ہے جیسا کہ " وَمَنْ یُّوَلِّہِمْ یَوْمَئِذٍ دُبُرَہٗ " میں یوم سے مراد مطلق وقت ہے مطلب یہ ہے کہ لفظ یوم نہار اور مطلق وقت دونوں کے لئے موضوع ہے مگر یوم یقدم فلان میں مطلق وقت مراد ہے اور مطلق وقت لیل و نہار دونوں کو شامل ہے لہٰذا یوم یقدم فلان کے معنے ہوں گے اَیَّ وقتٍ یقدم فلان یعنی فلاں شخص جس وقت آئے گا میرا غلام آزاد ہو جائے گا پس فلاں شخص کی آمد دن میں ہو یا رات میں غلام دونوں صورتوں میں آزاد ہو جائے گا۔

مصنفؒ لان الیوم متیٰ قرن بفعل لا یمتد سے ایک ضابطہ بیان فرما رہے ہیں کہ یوم سے کہاں مطلق وقت مراد ہوتا ہے اور کہاں نہار مراد ہوتا ہے، ضابطہ یہ ہے کہ اگر فعل ممتد ہو یعنی فعل ایسا ہو کہ جس کے لئے کوئی مدت بیان کی جا سکتی ہو جیسے رکوب چنانچہ کہا جاتا ہے رکبتُ ہٰذہ الدابۃ یومًا تو اس صورت میں یوم سے نہار مراد ہوگا کیوں کہ نہار ایسا ممتد زمانہ ہے کہ جس کو فعل کے لئے معیار بنایا جا سکتا ہے پس فعل ممتد کے لئے معیار بنانے کے لئے ضروری ہے کہ یوم سے نہار مراد لیا جائے اور اگر فعل غیر ممتد ہو یعنی فعل ایسا ہو کہ جس کے لئے کوئی مدت بیان نہ کی جا سکتی ہو جیسے قدوم، دخول، طلاق تو اس صورت میں یوم سے وقت مراد ہوگا کیوں کہ فعل غیر ممتد کے لئے وقت کا ایک جز ہی کافی ہوتا ہے اس کے لئے طویل وقت کی ضرورت نہیں ہوتی۔

فائدہ: اہل علم کا اس بات میں اختلاف ہے کہ یوم کے ساتھ دو فعل مذکور ہوتے ہیں ایک یوم کا مضاف الیہ اور دوسرے یوم کا عامل (مظروف) تو ان دونوں فعلوں میں سے کون سے فعل کا اعتبار کیا جائے گا آیا مضاف الیہ کا یا عامل (مظروف) کا اس کا ضابطہ یہ ہے کہ اگر عامل اور مضاف الیہ دونوں فعل ممتد ہوں تو دونوں کا اعتبار ہوگا اور یوم سے دن مراد ہوگا جیسے کسی نے اپنی بیوی سے کہا امرکِ بیدکِ یوم یرکبُ خالد یعنی جس دن خالد سوار ہوگا اس دن تیرا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہوگا، اس مثال میں امر بالید اور رکوب خالد دونوں ممتد فعل ہیں اور اگر دونوں فعل غیر ممتد ہوں تو بھی دونوں کا اعتبار ہوگا اور یوم سے مطلق وقت مراد ہوگا، عبدی حرٌ یوم یقدم فلان میں حریت عبد اور قدوم فلاں دونوں غیر ممتد فعل ہیں اور اگر دونوں میں سے ایک فعل ممتد ہو اور دوسرا فعل غیر ممتد ہو تو اس صورت میں فعل عامل معتبر ہوگا مضاف الیہ معتبر نہ ہوگا یعنی اگر فعل عامل ممتد ہو تو یوم سے دن مراد ہوگا اور اگر فعل عامل غیر ممتد ہو تو یوم سے مطلق وقت مراد ہوگا مضاف الیہ خواہ ممتد ہو یا غیر ممتد اس کا اعتبار نہ ہوگا۔

جیسے شوہر نے اپنی بیوی سے کہا امرک بیدک یوم یقدم فلان، پس اس مثال میں عامل یعنی امر بالید چونکہ ممتد ہے اس لئے اس مثال میں یوم سے دن مراد ہوگا اور انت طالق یوم یرکبُ خالد، میں عامل یعنی طلاق چوں کہ غیر ممتد فعل ہے اس لئے اس مثال میں یوم سے وقت مراد ہوگا۔

وَاَمَّا مَسْئَلَةُ النَّذْرِ فَلَيْسَ بِجَمْعٍ اَيْضًا بَلْ هُوَ نَذْرٌ بِصِيْغَتِهٖ يَمِيْنٌ بِمُوْجَبِهٖ وَهُوَ الْاِيْجَابُ لِاَنَّ الْمُبَاحَ يَصْلُحُ يَمِيْنًا كَتَحْرِيْمِ الْمُبَاحِ وَهٰذَا كَشِرَاءِ الْقَرِيْبِ فَاِنَّهٗ تَمَلُّكٌ بِصِيْغَتِهٖ تَحْرِيْرٌ بِمُوْجَبِهٖ،

ترجمہ اب رہا نذر کا مسئلہ تو اس میں بھی جمع (بین الحقیقۃ والمجاز نہیں ہے) بلکہ وہ کلام اپنے صیغہ کے اعتبار سے نذر ہے اور اپنے موجب (حکم) کے اعتبار سے یمین ہے اور وہ یعنی نذر کا حکم ایجاب ہے کیوں کہ مباح کو واجب کرنے میں یمین بننے کی صلاحیت ہے جیسا کہ حلال کو حرام کرنے میں یمین بننے کی صلاحیت ہے اور یہ یعنی صیغہ نذر کا موجب ایسا ہی ہے جیسا کہ کسی قریب (محرم) کو خریدنا اس لئے کہ شراء (خریدنا) اپنے صیغہ کے اعتبار سے مالک ہونا ہے اور اپنے موجب (حکم) کے اعتبار سے آزاد کرنا ہے۔

تشریح واما مسئلۃ النذر سے شوافع کی جانب سے ہونے والے دوسرے اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں اعتراض کا خلاصہ یہ ہے کہ احناف کے نزدیک جمع بین الحقیقۃ والمجاز جائز نہیں ہے حالاں کہ احناف مسئلہ نذر میں حقیقت اور مجاز کو جمع کرتے ہیں کیوں کہ للہ علیّ ان اصوم رجب کے حقیقی معنے نذر کے ہیں اس لئے کہ یہ نذر کا صیغہ ہے اور مجازی معنے یمین (حلف) کے ہیں اور احناف کے نزدیک بعض صورتوں میں دونوں معنے مراد لینا صحیح ہیں مثلاً جب متکلم نے للہ علیّ ان اصوم رجبا، سے نذر اور یمین دونوں کی نیت کی طرفین کے یہاں نذر اور یمین دونوں مراد ہوں گے اور یہ جمع بین الحقیقۃ والمجاز ہے البتہ یہ اعتراض امام ابو یوسف کے نزدیک واقع نہیں ہوگا کیوں کہ امام ابو یوسف کے نزدیک اول صورت میں فقط نذر اور دوسری صورت میں فقط یمین مراد ہوگی اس مسئلہ کی تفصیل صورتہ کے ذیل میں گذر چکی ہے۔

جواب: جواب کا ماحصل یہ ہے کہ سابقہ مسئلہ کی طرح اس مسئلہ میں بھی جمع بین الحقیقۃ والمجاز لازم نہیں آتا کیوں کہ جو جمع ممتنع ہے وہ وہ ہے کہ ایک ہی صیغہ اور ایک جہت سے ہو اور یہاں ایسا نہیں ہے کیوں کہ للہ علیّ اپنے صیغہ کے اعتبار سے نذر ہے اس لئے کہ (للہ علیّ) کی وضع شرعاً نذر کے لئے ہے اور

یہی اس کے معنے موضوع لہٗ ہیں لہٰذا صیغہ سے حقیقی معنے (جو کہ نذر ہیں) ثابت ہوں گے نہ کہ مجازی معنی (جو کہ یمین ہیں) لہٰذا صیغہ واحد سے جمع بین الحقیقۃ والمجاز لازم نہیں آتا، دوسرا جواب یہ ہے کہ للہ بمعنے باللہ ہے کما قال ابن عباسؓ۔ دَخَلَ آدمُ الجنۃَ وقتَ العصرِ فللّٰہ ما غربَتِ الشمسُ حتّٰی خَرَجَ ای باللہ حتّٰی خرجَ جب للہ بمعنے باللہ کے لیا جائے تو حقیقت و مجاز کا اجتماع لفظ واحد سے لازم نہیں آتا بلکہ یمین للہ سے اور نذر علیّ سے ثابت ہوگی۔

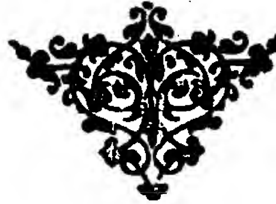
خلاصہ یہ ہے کہ مذکورہ کلام صیغہ کے اعتبار سے نذر ہے اور یہی اس کلام کے معنے حقیقی ہیں اور یہ کلام موجَب اور مقتضیٰ کے اعتبار سے یمین ہے اس لئے کہ اس کلام کے ذریعہ ایک مباح چیز یعنے صوم رجب کو واجب کیا گیا ہے اور مباح چیز کو واجب کرنا اسیطرح یمین ہو سکتا ہے جیسا کہ مباح چیز کو حرام کرنا یمین ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ مباح اور حلال چیز کو حرام کرنے کا نام یمین ہے اس لئے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ماریہ قبطیہ اور شہد کو اپنے اوپر حرام فرمالیا تھا تو اللہ تعالےٰ نے اس مباح اور حلال چیز کو حرام کرنے کا نام یمین رکھا ہے اور یوں فرمایا ہے۔ لِمَ تُحَرِّمُ مَا اَحَلَّ اللہُ لَکَ (ترجمہ) آپ اس چیز کو کیوں حرام کرتے ہیں جس کو اللہ نے آپ کے لئے حلال فرمایا ہے اور پھر اس کے بعد فرمایا قد فَرَضَ اللہُ لکم تحلّۃَ ایمانکم، اللہ تعالےٰ نے آپ کے لئے یہ مقرر کیا ہے کہ اپنی قسموں کا کفارہ دے کر ان کو کھول ڈالو یعنی قسم توڑ دو اور کفارہ ادا کرو، اس واقعہ سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ حلال اور مباح چیز کو حرام کرنے کا نام یمین ہے اور مباح چیز کو واجب کرنے سے بھی مباح چیز کا حرام کرنا لازم آتا ہے مثلاً للہ علی اَن اصومَ رجبًا کہنے سے پہلے، قائل کے لئے رجب کے روزے مباح تھے یعنی روزے رکھنا اور نہ رکھنا دونوں برابر تھے مگر اس کلام کے تکلم کے بعد ماہ رجب کے روزے رکھنا واجب اور ترک کرنا حرام ہوگیا پس ترک صومِ رجب جو کہ ایک مباح امر تھا نذر کی وجہ سے اس کو حرام کر دیا گیا الغرض کسی مباح فعل کو واجب کرنے سے اس فعل کی ضد یعنی ترک فعل حرام ہو جاتا ہے اور مباح کو حرام کرنے کا نام ہی یمین ہے اس لئے کسی مباح فعل کو واجب کرنا مستلزم یمین ہوگا۔

حاصلِ کلام: للہ علیّ اپنے صیغہ کے اعتبار سے تو نذر ہے مگر اپنے موجَب اور مقتضیٰ کے اعتبار سے یمین ہے پس جب یہ کلام اپنے صیغہ کے اعتبار سے نذر ہے اور موجَب کے اعتبار سے یمین ہے تو اس میں حقیقی اور مجازی معنے کا اجتماع لازم نہیں آتا بلکہ معنے حقیقی اور اس کے موجب کا اجتماع لازم آتا ہے اور اس میں کوئی قباحت نہیں ہے۔ [1]

---

[1] فائدہ:۔ البتہ اس جواب پر امام سرخسی نے ایک اعتراض وارد کیا ہے جس کو صاحبِ کشاف اور صاحبِ نور الانوار

مصنف رحؒ نے مذکورہ مسئلہ کی نظیر بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ یہ بالکل ایسا ہی ہے جیسا کہ کسی نے اپنے ذی رحم محرم قریب غلام کو خریدا تو یہ خریدنا صیغہ کے اعتبار سے مالک ہونا ہوگا کیوں کہ لفظ شراء مالک بننے کے لئے وضع کیا گیا ہے اور یہ اشتریت کا صیغہ اپنے موجب اور حکم کے اعتبار سے تحریر (آزاد کرنا) ہوگا کیوں کہ ملک مع القرابت یعنی کسی ذی رحم محرم کے مالک ہونے کا موجب اور اس کا حکم آزادی ہے یعنی اگر کوئی شخص اپنے ذی رحم محرم کا مالک ہوجائے تو اس ذی رحم محرم کا آزاد ہونا ضروری ہوگا جیسا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے مَن مَلَکَ ذا رَحِم محرم مِنہ عَتَقَ علیہ، شراء سے ملک ثابت ہوتی ہے اور ملک سے آزادی ثابت ہوتی ہے مطلب یہ ہے کہ شراء سے عتق ثابت نہیں ہوتا بلکہ ملک اور ملک سے عتق ثابت ہوتا ہے مگر چوں کہ ملک کی علت شراء ہے اس لئے عتق کی نسبت علت کی جانب کردی ہے ورنہ تو شراء اور عتق کے درمیان منافات ہے کیوں کہ شراء ملک کے ثبوت کو چاہتی ہے اور اعتاق (زوال ملک) کو، لہٰذا یہ بات ثابت ہوگئی کہ مسئلہ نذر و یمین اور مسئلہ شراءِ قریب والاعتاق میں مماثلت ہے۔



نے نقل کیا ہے اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ جب للہ علی سے یمین بطور موجب ثابت ہوتی ہے تو اس کو بغیر نیت ثابت ہونا چاہئے اس لئے کہ شئے کے موجب کا ثبوت نیت پر موقوف نہیں ہوتا حالاں کہ للہ علیَّ سے یمین کا ثبوت بغیر نیت نہیں ہوتا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یمین اس کلام کا موجب تو ہے لیکن حقیقتِ مہجورہ کی طرح ہے یعنی جس طرح حقیقتِ مہجورہ عرفاً اور عادۃً متروک ہوتی ہے اسی طرح اس کلام سے یمین کا ثابت ہونا بھی عادۃً اور عرفاً متروک ہے یعنی مذکورہ کلام سے اگرچہ ایک فعل مباح کو حرام کرنا لازم آتا ہے لیکن عادۃً اس پر یمین کا اطلاق نہیں کیا جاتا اور حقیقتِ مہجورہ مراد لینے کے لئے نیت کی ضرورت پڑتی ہے اس لئے اس یمین مہجور پر بھی عمل کرنے کے لئے نیت کی ضرورت ہوگی، شمس الائمہ سرخسی نے اس اعتراض کا جواب دیتے ہوئے فرمایا ہے کہ قائل کا قول للہ واللہ کے معنے میں ہے اور یمین کا صیغہ ہے اور علیَّ نذر کا صیغہ ہے اس صورت میں ایک صیغہ سے معنی حقیقی اور مجازی مراد نہ ہوں گے بلکہ یمین کا ارادہ ایک لفظ اور نذر کا ارادہ دوسرے لفظ سے کیا گیا ہے لہٰذا ایک لفظ سے حقیقت اور مجاز کا جمع کرنا لازم نہیں آتا۔

وَمِنْ حُکْمِ هٰذَا الْبَابِ اَنَّ الْعَمَلَ بِالْحَقِیْقَةِ مَتٰی اَمْکَنَ سَقَطَ الْمَجَازُ لِاَنَّ الْمُسْتَعَارَ لَایُزَاحِمُ الْاَصْلَ فَاِنْ کَانَتِ الْحَقِیْقَةُ مُتَعَذِّرَةً کَمَا اِذَا حَلَفَ لَا یَاْکُلُ مِنْ هٰذِهِ النَّخْلَةِ اَوْ مَهْجُوْرَةً کَمَا اِذَا حَلَفَ لَا یَضَعُ قَدَمَهٗ فِیْ دَارِ فُلَانٍ صِیْرَ اِلَی الْمَجَازِ

ترجمہ اور اس باب یعنی باب حقیقۃ والمجاز کا حکم یہ ہے کہ جب تک حقیقت پر عمل کرنا ممکن ہو مجاز (پر عمل) ساقط ہوجائے گا اس لئے کہ مستعار یعنی مجاز اصل یعنی حقیقت کا مقابلہ نہیں کرسکتا پس اگر حقیقت متعذر (مشکل) ہو مثلاً یہ کہ جب کسی نے قسم کھائی کہ اس کھجور کے درخت کو نہ کھائے گا یا حقیقت متروک ہو مثلاً کسی نے قسم کھائی کہ وہ اپنا قدم فلاں کے گھر میں نہیں رکھے گا تو مجاز کی جانب رجوع کیا جائے گا۔

تشریح مصنف علیہ الرحمہ حقیقت اور مجاز کی تعریف اور اعتراض وجواب سے فارغ ہونے کے بعد ان کا حکم بیان کرنا چاہتے ہیں، حقیقت ومجاز کا حکم جاننے سے پہلے ضروری ہے کہ حقیقت ومجاز کی شناخت کرنے کا طریقہ بیان کیا جائے، حقیقت ومجاز کی معرفت کا طریقہ یہ ہے کہ لفظ اپنے حقیقی معنے سے کبھی جدا نہیں ہوسکتا یعنی ایسا کبھی نہیں ہوسکتا کہ لفظ سے اس کے معنی موضوع کی نفی کردی جائے اس کے برخلاف مجاز اپنے مصداق سے جدا ہوجاتا ہے یعنی مجاز کا اپنے مصداق پر صادق آنا بھی درست ہے اور الگ ہونا بھی درست ہے مثلاً لفظ اب کے معنے باپ کے ہیں یعنی اب کا مصداق وہ شخص ہے جس کی طرف اس کا نسب منسوب ہے لہٰذا اس شخص کے بارے میں یہ کہنا تو درست ہوگا کہ یہ شخص باپ ہے لیکن باپ کی نفی درست نہ ہوگی اور لفظ اب کے مجازی معنے دادا کے ہیں یعنی دادا پر اب کا اطلاق مجازاً ہوتا ہے لہٰذا دادا پر اب کا اطلاق کرنا بھی درست اور اس کی نفی کرنا بھی درست یعنی دادا کو اَبٌ اور لیسَ بِاَبٍ دونوں کہنا درست ہے۔

اس تمہید کے بعد عرض یہ ہے کہ حقیقت ومجاز کا حکم یہ ہے کہ جب تک لفظ کو حقیقی معنے پر محمول کرنا ممکن ہو مجازی معنے پر محمول نہیں کیا جائے گا، مصنف کی عبارت میں باب سے نوع مراد ہے جیساکہ آپ صلعم نے فرمایا ہے مَنْ خَرَجَ یَطْلُبُ بَابًا مِنَ الْعِلْمِ ای نوعًا من العلم، جب کسی لفظ کے معنے میں حقیقت ومجاز دونوں کا احتمال ہو تو حقیقی معنے پر محمول کرنا اولےٰ ہوگا اِلّا یہ کہ مجازی معنے کا کوئی قرینہ موجود ہو کیوں کہ مجاز مستعار ہوتا ہے اور حقیقت اصل ہے اور مستعار شئے اصل کے مزاحم ومقابل نہیں ہوسکتی یعنی اصل کی موجودگی میں مستعار قابل عمل نہیں ہوتا مثلاً

اگر کسی شخص نے رَایْتُ الیومَ حِمارًا کہا اسی طرح کسی نے کہا اِستقبلنی الاسدُ فی الطریق، میرے سامنے راستہ میں شیر آگیا، کہا تو بے وقوف اور بہادر پر محمول نہ ہوگا البتہ اگر مجاز کا قرینہ موجود ہو تو مجازی معنے پر محمول کیا جائے گا مثلاً رایتُ الیومَ حمارًا یخطبُ اور استقبلنی الاسد فی الطریق یرمی مذکورہ دونوں مثالوں میں مجاز کا قرینہ موجود ہونے کی وجہ سے اول مثال میں رجل احمق اور دوسری مثال میں رجل شجاع مراد ہوگا، اول مثال میں مجاز کا قرینہ یخطب ہے اور دوسری مثال میں یرمی ہے۔

بعض حضرات کا خیال ہے کہ اگر لفظ کا استعمال دونوں (حقیقی اور مجازی) معنے میں ممکن ہو تو وہ لفظ مجمل ہوگا اور دونوں معنے کے مساوی ہونے کی وجہ سے کسی ایک معنے پر محمول کرنا درست نہ ہوگا کیوں کہ اس وقت حقیقی معنے کو کوئی فضیلت اور فوقیت نہیں ہے لہٰذا ایسا لفظ بمنزلہ اسم مشترک ہوگا مگر صحیح وہی ہے جو جمہور کا مذہب ہے۔

حقیقت کے اولیٰ ہونے کی وجہ: والمستعار لایزاحم الاصل مصنف اس عبارت سے حقیقت کے اولیٰ ہونے کی وجہ بیان فرمارہے ہیں، وجہ یہ ہے کہ مجاز مستعار ہونے کی وجہ سے حقیقت کا مقابلہ نہیں کرسکتا اگر کہیں دونوں معنے ممکن ہوں اور مجاز کا کوئی قرینہ بھی موجود نہ ہو تو ایسی صورت میں حقیقی معنے ہی پر محمول کیا جائے گا مثلاً اگر کسی شخص نے قسم کھائی لاینکح فلانۃ حال یہ ہے کہ وہ فلانیہ کسی کی منکوحہ ہے یہ قسم وطی پر محمول ہوگی یعنی اس کی قسم کا یہ مطلب یہ ہوگا کہ میں فلانیہ سے وطی نہیں کروں گا عقد نکاح پر قسم محمول نہ ہوگی اگر وہ فلانیہ عورت مطلقہ ہوگئی اور پھر اس حالف نے اس مطلقہ سے شادی کرلی تو قبل الوطی حانث نہیں ہوگا اس لئے کہ لفظ نکاح وطی کے معنے میں حقیقت اور عقد نکاح کے معنے میں مجاز ہے لہٰذا حقیقت پر محمول کرنا اولیٰ ہوگا بخلاف اس صورت کے کہ فلانیہ عورت کسی کی منکوحہ نہ ہو بلکہ اجنبیہ ہو تو قسم عقد نکاح پر محمول ہوگی کیوں کہ اجنبیہ سے وطی شرعًا مہجور ہے لہٰذا مجازی معنے یعنی عقد نکاح پر محمول ہوگی۔

فان کانت الحقیقۃ متعذرۃً: حقیقت کی تین قسمیں ہیں (۱) متعذرہ اور وہ وہ ہے کہ جس پر عمل دشوار ہو جیسا کہ اکل شجر بشرطیکہ وہ شجر ماکول نہ ہو مثلاً قصب السکر (گنا)، (۲) حقیقت مہجورہ اور وہ وہ ہے کہ جس پر عمل دشوار نہ ہو مگر لوگوں نے عادۃً ترک کردیا ہو مثلاً وضع القدم فی دار فلان، وضع القدم پر عمل ممکن ہے اس طریقہ پر پیروں کو دراز کرکے گھر میں رکھ دے اور باقی جسم باہر رہے مگر اس طرح وضع القدم کے معنے عندالناس مہجور ہیں (۳) حقیقت مستعملہ اور وہ وہ ہے کہ جو سابقہ دونوں قسموں کے خلاف ہو یعنی عندالناس متروک بھی نہوں اور اس پر عمل کرنا بھی آسان ہو پہلی دونوں صورتوں میں معنے مجازی مراد ہوں گے بشرطیکہ معنے حقیقی کی نیت نہ کی ہو کیوں کہ حقیقت

متعذرہ اور مہجورہ مجاز متعارف کا مقابلہ نہیں کر سکتی کیوں کہ کلام کو قرینہ سے خالی ہونے کی صورت میں حقیقت متعذرہ اور حقیقت مہجورہ کی جانب راجع نہیں کر سکتے بلکہ مجاز کی جانب راجع کیا جائیگا تاکہ کلام لغو نہ ہو جائے۔

حقیقت کی قسم ثالث میں قدرے تفصیل ہے اگر حقیقت کے لئے مجاز متعارف نہ ہو تو بالاتفاق حقیقت اولیٰ ہے اور اگر مجاز متعارف ہو تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک حقیقت اولیٰ ہے اس لئے کہ عمل بالحقیقۃ ممکن ہے لہٰذا نائب یعنی مجاز کی جانب رجوع نہیں کیا جائے گا اور صاحبین کے نزدیک عموم مجاز پر عمل اولیٰ ہے کیوں کہ لفظ سے مراد معنے ہوتے ہیں اور یہاں معنے مجازی ارجح ہیں کیوں کہ مجاز حقیقت کے اعتبار سے اشمل ہے کیوں کہ حقیقت بھی عموم مجاز کا ایک فرد ہے،

حقیقت متعذرہ کی مثال یہ ہے کہ کسی شخص نے قسم کھائی وَاللّٰہِ لا اکل من ہٰذہ النخلۃ، خدا کی قسم میں اس کھجور کے درخت سے نہیں کھاؤں گا، حقیقۃً درخت کا کھانا ممکن تو ہے کہ بتکلف درخت کی لکڑی چبالے مگر دشوار ہے لہٰذا اس کلام کے مجازی معنے مراد ہوں گے یعنی اگر وہ درخت پھلدار ہے تو اس کے پھل معنے مجازی ہوں گے اور اگر وہ درخت پھلدار نہ ہو تو اس کی قیمت معنے مجازی ہوں گے یعنی پھلدار ہونے کی صورت میں اگر حالف اس کا پھل کھائے گا اور پھلدار نہ ہونے کی صورت میں اس درخت کی قیمت کھائے گا تو حانث ہو جائے گا اور اگر حالف نے بتکلف عین درخت کھا لیا تو حانث نہ ہوگا کیوں کہ عین درخت کھانا متعذر ہے اور متعذر سے کوئی حکم متعلق نہیں ہوتا لہٰذا اس کے ساتھ حنث وغیرہ کا کوئی حکم متعلق نہیں ہوگا مگر یہ اسی وقت ہے جب کہ حانث نے کوئی نیت نہ کی ہو ورنہ تو اگر حالف نے عین درخت نہ کھانے کی نیت کی ہے تو عین درخت کھانے ہی سے حانث ہوگا درخت کے پھل یا اس کی قیمت کھانے سے حانث نہ ہوگا [۱]

---

[۱] فائدہ:۔ مصنف علیہ الرحمۃ نے حقیقت متعذرہ کی مثال میں وَاللّٰہِ لا اکل من ہٰذہ النخلۃ کو پیش کیا ہے یہ مثال درست نہیں ہے اس لئے کہ محلوف علیہ عدم اکلِ نخلہ ہے اور وہ متعذر نہیں ہے بلکہ اکل نخلہ متعذر ہے جب حقیقت متعذر نہیں ہے تو پھر مجاز کی جانب رجوع کرنا درست نہیں ہوگا؟

جواب، یمین محلوف علیہ پر آمادہ کرنے کے لئے یا محلوف علیہ سے روکنے کے لئے ہوتی ہے اور یہ دونوں باتیں اثبات میں ہوتی ہیں اگر یمین محلوف علیہ پر آمادہ کرنے کے لئے ہو تو اس کا اثبات میں ہونا ظاہر ہے مثلاً ایک شخص نے کہا واللّٰہ لاضربنک یہ یمین محلوف علیہ یعنی ضرب پر آمادہ کرنے کے لئے ہے اور اثبات میں ہے اور اگر یمین محلوف علیہ سے روکنے کے لئے ہو تو وہ بھی اثبات میں ہوتی ہے مثلاً ایک شخص نے کہا وَاللّٰہِ

اور مہجورۃً : اس کا عطف متعذرہ پر ہے، مہجورہ اس کو کہتے ہیں کہ جس پر عمل کرنا تو آسان ہو مگر لوگوں نے اس پر عمل کرنا ترک کر دیا ہو مثلاً لا یضع قدمہ فی دار فلان، گھر میں داخل ہوئے بغیر قدم کو گھر میں رکھنا ممکن بلکہ آسان ہے مگر عند الناس یہ معنے متروک ہیں عرف میں لا یضع قدمہ فی دار فلان سے عدم دخول مراد ہوتا ہے نہ کہ وضع القدم بعینہ، اگر حقیقی معنے متعذر یا متروک ہیں تو دونوں صورتوں میں مجازی معنے مراد ہوں گے پہلی صورت میں اگر کسی شخص نے واللہ لا آکل من ہذہ الشجرۃ کہا تو محلوف علیہ اکل ثمر ہوگا اگر وہ درخت پھلدار ہے ورنہ تو اس درخت کی قیمت محلوف علیہ ہوگی لہٰذا پہلی صورت میں پھل کھانے سے اور دوسری صورت میں درخت کی قیمت کھانے سے حانث ہوگا، اور اگر حالف نے بتکلف عین شجر سے کھالیا تو حانث نہ ہوگا اور یہ اس وقت ہے کہ جب حالف نے کوئی نیت نہ کی ہو نہ عین شجر کھانے کی اور نہ اس کا پھل کھانے کی اور اگر حالف نے مخصوص نیت کی ہے تو وہی محلوف علیہ ہوگی مثلاً کسی نے واللہ لا آکل من ہذہ الشجرۃ کہا اور نفس شجر مراد لیا تو نفس شجر کھانے ہی سے حانث ہوگا اس کا پھل کھانے سے حانث نہ ہوگا۔

وَعَلٰی هٰذَا قُلْنَا اِنَّ التَّوْكِيْلَ بِالْخُصُوْمَةِ يَنْصَرِفُ اِلٰى مُطْلَقِ الْجَوَابِ لِاَنَّ الْحَقِيْقَةَ مَهْجُوْرَةٌ شَرْعًا وَالْمَهْجُوْرُ شَرْعًا بِمَنْزِلَةِ الْمَهْجُوْرِ عَادَةً اَلَا تَرٰى اَنَّ مَنْ حَلَفَ لَا يُكَلِّمُ هٰذَا الصَّبِيَّ لَمْ يَتَقَيَّدْ بِزَمَانِ صِبَاهُ لِاَنَّ هِجْرَانَ الصَّبِيِّ مَهْجُوْرٌ شَرْعًا،

ترجمہ اور اسی قاعدہ کی بنا پر کہ (حقیقت جب مہجور ہوتی ہے تو مجاز کی جانب رجوع کیا جاتا ہے) ہم نے کہا کہ توکیل بالخصومۃ سے مطلقاً جواب مراد ہوگا اس لئے کہ (خصومت) کی حقیقت شرعاً مہجور ہے اور مہجور شرعی مہجور عرفی کے قائم مقام ہوتی ہے کیا تم نہیں سوچتے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ میں اس بچے سے بات نہ کروں گا تو یہ قسم اس بچے کے بچپن کے ساتھ مخصوص نہ ہوگا اس لئے کہ بچہ سے

لا اضربک یہ یمین محلوف علیہ یعنی مارنے سے روکنے کے لئے ہے اور اس کی تقدیر عبارت یہ ہے واللہ لا اضربک ان اضربک فعلیّ کفارۃ، میں نے تجھکو مارا تو مجھ پر کفارہ یمین واجب ہے لہٰذا اس صورت میں محلوف علیہ اکل نخلہ ہوگا نہ کہ عدم اکل نخلہ، اور اکل نخلہ متعذر ہے لہٰذا اس کو ترک کر کے مجازی یعنی پھل اگر درخت پھل دار ہو ورنہ اس کی قیمت کی طرف رجوع کیا جائے گا۔

ترک کلام شرعاً مہجور ہے۔

تشریح حقیقت مہجور ہونے کی صورت میں مجاز کی جانب رجوع کیا جاتا ہے اس کی مزید وضاحت کے لئے مصنف علیہ الرحمہ ایک اور مثال پیش کر رہے ہیں صورت مثال یہ ہے کہ کسی شخص نے دوسرے شخص پر ہزار روپے کا دعویٰ کیا بس مدعا علیہ نے کسی شخص کو وکیل بالخصومۃ بنایا تاکہ مدعی کے ساتھ مخاصمت کرے مثلاً یوں کہا وکلتک بالخصومۃ مع فلان، میں نے تجھ کو فلاں کے ساتھ مخاصمت کرنے کا وکیل بنایا تاکہ تو مدعی کے ساتھ خصومت کرے اور مدعی کی ہر بات کا انکار کرے اور اس کی کوئی بات قبول نہ کرے خواہ حق ہو یا ناحق، یہی توکیل بالخصومت کے حقیقی معنی ہیں مگر چوں کہ حقیقی معنے شرعاً متروک ہیں یعنی یہ بات شرعاً جائز نہیں ہے کہ مدعی کی ہر بات کا انکار کیا جائے خواہ حق ہو یا ناحق، لہٰذا توکیل بالخصومت سے استحساناً مطلق جواب دہی کی توکیل مراد ہوگی جس میں اقرار و انکار دونوں کی گنجائش ہے یہاں تک کہ اگر وکیل نے مؤکل پر کسی شے پر اقرار کرلیا تو درست ہوگا اگرچہ قیاساً وکیل کا اقرار علی الموکل درست نہیں ہے یہی قول امام شافعی وزفر اور امام ابو یوسف کا قول اول ہے کیوں کہ مؤکل نے اس کو وکیل بالخصومت بنایا ہے اور توکیل بالخصومۃ مخاصمت اور مشاجرت ہے اور اقرار مسالمت و موافقت ہے لہٰذا اقرار ماموربہ کی ضد ہوگا مطلب یہ کہ اگر وکیل بالمخاصمت نے مؤکل پر کسی شے کا اقرار کرلیا تو یہ اقرار ماموربہ یعنی انکار کی ضد ہوگا اور توکیل بالشئے اس کی ضد کو شامل نہیں ہوتی۔

استحسان کی وجہ یہ ہے کہ ہم نے توکیل بالخصومۃ کی حقیقت کو ترک کر دیا اور مؤکل کے کلام کو مجازاً توکیل بمطلق الجواب قرار دیا اور یہ اطلاق السبب علی المسبب کے قبیل سے ہے کیوں کہ خصومۃ سبب جواب ہے یا اطلاق الجزء علی الکل کے قبیل سے ہے اس لئے کہ انکار کہ جس کی وجہ سے خصومت پیدا ہوتی ہے بعض جواب ہے کیوں کہ جواب کے عموم میں اقرار و انکار دونوں داخل ہوں گے۔

سوال: توکیل بالخصومۃ کو توکیل بالجواب پر کیوں محمول کیا؟

جواب: اس لئے کہ توکیل شرعاً اسی امر کی درست ہوتی ہے جس کا مؤکل خود مالک و مختار ہو، اور یہ بات یقینی ہے کہ مؤکل جواب کا مالک ہے نہ کہ انکار کا کیوں کہ جب مدعی کا برحق ہونا ثابت ہوجائے تو مدعیٰ علیہ شرعاً انکار کا مالک نہیں رہتا۔

و توکیل بما لایملک لایجوز شرعاً و دیانۃً۔ لہٰذا توکیل بالخصومۃ شرعاً مہجور ہوگی اور مہجور شرعی مہجور عادی کے مثل ہوتی ہے لہٰذا توکیل بالخصومۃ کے حقیقی معنے کو ترک کرکے مجازی معنے جو کہ مطلق جواب کی توکیل ہے مراد ہوگی، مہجور شرعی مہجور عادی کے مثل ہوتی ہے اس کی تاکید الاتری سے فرماتے ہیں

اس کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ میں اس بچہ سے کلام نہیں کروں گا تو یہ قسم بچپن کے ساتھ خاص نہ رہے گی بلکہ بڑے ہونے کے بعد بھی کلام کرنے سے حانث ہوجائے گا کیوں کہ اصول اور ضابطہ یہ ہے کہ اگر کسی ایسی شئے پر قسم کھائی جائے کہ جو متصف بالوصف ہو اور وصف داعی الی الیمین بننے کی صلاحیت بھی رکھتا ہو تو وہ قسم اسی وصف کے ساتھ مقید رہے گی وہ شے خواہ منکر ہو یا معرف، مثلاً کسی نے قسم کھائی کہ وہ رطب (پکی کھجور) نہیں کھائے گا لہٰذا اگر اسی رطب کو سوکھنے اور تمر بننے کے بعد کھائے گا تو حانث نہ ہوگا اس لئے کہ یہ وصف رطب داعی الی الیمین (قسم پر آمادہ کرنا) کی صلاحیت رکھتا ہے کیوں کہ ممکن ہے کہ کسی کو رطب کھانا نقصان دیتا ہو اور خشک کھانا نقصان دہ نہ ہو اور اگر محلوف علیہ کا وصف داعی الی الیمین بننے کی صلاحیت نہ رکھتا ہو اور نکرہ ذکر کیا ہو تب بھی اس وصف کا اعتبار رہوگا اور محلوف علیہ اس وصف کے ساتھ مقید رہے گا، کیوں کہ وصف اس صورت میں مقصود بالیمین ہوگا کیوں کہ اگر اس وصف کا اعتبار نہ کیا جائے تو یمین ہی باطل ہوجائے گی مثلاً کسی شخص نے قسم کھائی لا یاکل لحم حمل (بکری کے بچہ کا گوشت نہیں کھائے گا) پھر اس نے بڑے بکرے کا گوشت کھا لیا تو حانث نہ ہوگا کیوں کہ محلوف علیہ کے نکرہ ہونے کی صورت میں وصف کا اعتبار ہوتا ہے، مذکورہ مثال میں محلوف علیہ حمل نکرہ ہے لہٰذا لحم حمل ہی کھانے سے حانث ہوگا اور اگر محلوف علیہ معرّف بالاشارہ ہو تو اس صورت میں یمین مقید بالوصف نہیں ہوگی مثلاً کسی شخص نے قسم کھائی لا یاکل لحم ہٰذا الحمل بکری کے اس بچے کا گوشت نہیں کھائے گا فاکل لحم کبش بڑا ہونے کے بعد اسی بچہ کا گوشت کھا لیا تو حانث ہوجائے گا کیوں کہ وصف تعریف یا تقیید کے لئے ہوتا ہے مگر مثال مذکور میں وصف تقیید کے لئے نہیں ہوسکتا کیوں کہ وصف حمل داعی الی الیمین بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا کیونکہ جو شخص نقصان کی وجہ سے بکری کے بچہ کے گوشت سے باز رہنا پسند کرتا ہے تو وہ بڑی بکری کے گوشت سے باز رہنا بطریق اولیٰ پسند کرے گا لہٰذا محلوف علیہ کے معرّفہ ہونے کی صورت میں وصف کا اعتبار نہ ہوگا۔

نیز مثال مذکور میں وصف تعریف کے لئے بھی نہیں ہوسکتا کیوں کہ تعریف وصف سے زیادہ قوی معرّف یعنی اسم اشارہ کی وجہ سے حاصل ہے کیوں کہ تعریف بالاشارہ وضع الید علی مشار الیہ کے قائم مقام ہے لہٰذا وصف کو مجازی معنے یعنی ذات پر محمول کیا جائے گا گویا کہ حالف نے یوں کہا لا یاکل لحم ھٰذا الحیوان لہٰذا وصف کا اعتبار نہ ہوگا اگر اسی بچہ کا گوشت بڑے ہونے کے بعد کھا لیا تب بھی حانث ہوجائے گا۔

جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ وصف اگر داعی الی الیمین بننے کی صلاحیت رکھتا ہو تو اس کا اعتبار کیا جاتا ہے لہٰذا لا یکلم ہٰذا الصبی میں وصف صبا کا اعتبار ہونا چاہیئے کیوں کہ وصف صبا ایسا وصف ہے کہ جو داعی الی الیمین بننے کی صلاحیت رکھتا ہے کیوں کہ بچہ سے اس کی بے باکی بے عقلی و بے ادبی کی وجہ سے کلام ترک کر دیا جاتا ہے مگر چوں کہ ترک الکلام مع الصبیان شرعًا لقولہ علیہ السلام من لم یرحم صغیرنا ولم یوقر کبیرنا فلیس منا، ممنوع ہے اور ترک کلام میں ترک رحم ظاہر ہے لہٰذا مہجور شرعًا مہجور عادۃً کے مثل ہوگا لہٰذا صبی کی حقیقت کو ترک کر کے مجاز کی جانب رجوع کیا جائے گا اور یوں سمجھا جائے گا کہ حالف نے لا اکلم ہٰذا الذات بطریق اطلاق الجزء علی الکل کہا ہے لہٰذا صفت صبا معدوم ہونے کے بعد بھی اگر گفتگو کرے گا تو بھی حانث ہو جائے گا اس لئے کہ ذات علیٰ حالہا باقی ہے اور اگر حالف نے لا اکلم صبیًا نکرہ کہا ہے تو اس صورت میں وصف صبا کا اعتبار ہوگا اگرچہ مہجور شرعی ہونے کی وجہ سے حرام ہے کیوں کہ وصف صبا مقصود بالحلف ہے لہٰذا یمین اس وصف کے ساتھ مقید ہوگی جیسا کہ کسی شخص نے قسم کھائی واللّٰہ لیشربن الیوم خمرًا یمین منعقد ہو جائے گی اگرچہ یہ یمین حرام ہے لہٰذا اگر اس روز شراب نہ پی تو حانث ہو جائے گا۔

فَاِنْ كَانَ اللَّفْظُ لَهٗ حَقِيْقَةٌ مُسْتَعْمَلَةٌ وَمَجَازٌ مُتَعَارَفٌ كَمَا اِذَا حَلَفَ لَا يَاْكُلُ مِنْ هٰذِهِ الْحِنْطَةِ اَوْ لَا يَشْرَبُ مِنْ هٰذِهِ الْفُرَاتِ فَعِنْدَ اَبِيْ حَنِيْفَةَ الْعَمَلُ بِالْحَقِيْقَةِ اَوْلٰى وَعِنْدَهُمَا الْعَمَلُ بِعُمُوْمِ الْمَجَازِ اَوْلٰى،

ترجمہ اگر لفظ کے لئے حقیقت مستعملہ اور مجاز متعارف (بھی) ہے جیسا کہ جب قسم کھائی، لا یاکل من ہٰذہ الحنطۃ اولا یشرب من ہٰذا الفرات، تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک حقیقت پر عمل اولیٰ ہے اور صاحبین رح کے نزدیک عموم مجاز پر عمل اولیٰ ہے۔

تشریح ما قبل میں جو کچھ بیان ہوا وہ حقیقت مہجورہ کے بارے میں تھا اب یہاں سے حقیقت مستعملہ کے بارے میں بیان کرنا چاہتے ہیں یعنی لفظ کے حقیقی معنے مہجور نہوں بلکہ عادۃً مستعمل ہوں مگر ساتھ ہی مجازی معنے بھی متعارف یعنی کثیر الاستعمال اور غالب الفہم ہوں تو اس صورت میں امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک عمل بالحقیقۃ اولیٰ ہے اور صاحبین کے نزدیک مجاز متعارف پر عمل کرنا اولیٰ ہے جیسا کہ اگر کسی نے قسم کھائی لا یاکل من ہٰذہ الحنطۃ، اس کے معنے ہیں کہ گندم

کا دانہ نہ کھائے گا اور یہ حقیقی معنے عرف میں مستعمل بھی ہیں کیوں کہ گندم بھون کر اور اُبال کر کھایا جاتا ہے لیکن مذکورہ مقولہ کے مجازی معنے گندم سے بنی ہوئی کوئی بھی شے ہوگی مثلاً روٹی وغیرہ اور گندم کی روٹی عوام میں متعارف اور کثیر الاستعمال ہے اس لئے کہ جب یہ کہا جاتا ہے کہ فلاں علاقہ کے لوگ گندم کھاتے ہیں تو یہی سمجھا جاتا ہے کہ اس علاقہ کے لوگ گندم کی روٹی کھاتے ہیں لہٰذا امام صاحب کے نزدیک صرف گندم کھانے سے حانث ہوگا گندم سے بنی ہوئی روٹی وغیرہ کھانے سے حانث نہ ہوگا اور صاحبین کے نزدیک گندم اور گندم سے بنی ہوئی روٹی وغیرہ کھالینے سے عموم مجاز کی وجہ سے حانث ہوجائے گا۔

سوال: عموم مجاز میں گندم کے ستو بھی داخل ہیں حالاں کہ گندم کے ستو کھانے کی وجہ سے صاحبین کے نزدیک حانث نہیں ہوتا؟

جواب: گندم کے ستو اگرچہ عموم مجاز میں شامل ہیں مگر جنس آخر ہونے کی وجہ سے حانث نہیں ہوگا یعنی عرف میں ستو اور گندم دونوں الگ الگ جنسیں شمار ہوتی ہیں یہی وجہ ہے کہ گندم کے آٹے اور ستو کی بیع متفاضلاً جائز ہے اگر دونوں ایک ہی جنس ہوتے تو تفاضلاً فروخت کرنا ربوا ہوتا۔

اولایشرب: حقیقت مستعملہ اور مجاز متعارف کی دوسری مثال ہے اگر کسی نے قسم کھائی. لایشرب من ہٰذہ الفرات، اور حالف کی کوئی مخصوص نیت بھی نہیں ہے تو امام صاحبؒ کے نزدیک جھک کر پانی پینے سے حانث ہوگا اور اگر چلو سے یا برتن وغیرہ میں لیکر پانی پیا تو حانث نہ ہوگا کیوں کہ جھک کر پانی میں منھ ڈال کر پانی پینا حقیقت مستعملہ ہے کیوں کہ اہل بادیہ اس طرح بھی پانی پیتے ہیں اور اس لئے کہ من ابتداء غایت کے لئے ہے جس کا مقتضیٰ یہ ہے کہ پینے کی ابتداء فرات سے ہو اور اگر برتن میں لے کر پیا تو ابتداء فرات سے نہیں بلکہ برتن سے ہوگی اور برتن وغیرہ سے پینا مجاز متعارف ہے بخلاف صاحبینؒ کے ان کے نزدیک ہر صورت میں حانث ہوگا خواہ جھک کر پئے یا برتن وغیرہ سے پئے کیوں کہ ان کے نزدیک حقیقت مستعملہ کے مقابلہ میں مجاز متعارف ایک روایت میں اولیٰ ہے اور فرات سے نہ پینے کا مطلب ان کے نزدیک یہ ہے کہ وہ پانی نہ پئے گا جو فرات کی جانب منسوب ہو اس لئے کہ جب بنو فلاں یشربون من الفرات کہا جاتا ہے تو اس سے مراد یشربون الماء الذی منسوب الی الفرات ہوتی ہے یعنی بنی فلاں فرات کا پانی پیتے ہیں اور برتن یا چلو سے پینے کی وجہ سے یہ نسبت منقطع نہیں ہوتی لہٰذا صاحبین کے نزدیک معانی متعارف پر محمول کرنا واجب ہوگا مگر مذکورہ مسئلہ امام صاحب اور صاحبین کے نزدیک اس وقت ہے جبکہ کوئی مخصوص نیت نہ ہو اگر مخصوص نیت ہوگی تو اسی صورت میں حانث ہوگا۔

وَهٰذَا يَرْجِعُ إِلَى أَصْلٍ وَهُوَ أَنَّ الْمَجَازَ خَلَفٌ عَنِ الْحَقِيْقَةِ فِي التَّكَلُّمِ عِنْدَ أَبِي حَنِيْفَةَ حَتّٰى صَحَّتِ الْاِسْتِعَارَةُ بِهٖ عِنْدَهٗ وَإِنْ لَمْ يَنْعَقِدْ لِإِيْجَابِ الْحَقِيْقَةِ كَمَا فِي قَوْلِهٖ لِعَبْدِهٖ وَهُوَ أَكْبَرُ سِنًّا مِنْهُ هٰذَا اِبْنِي فَاعْتَبَرَ الرُّجْحَانَ فِي التَّكَلُّمِ فَصَارَتِ الْحَقِيْقَةُ أَوْلٰى وَعِنْدَهُمَا الْمَجَازُ خَلَفٌ عَنِ الْحَقِيْقَةِ فِي الْحُكْمِ وَفِي الْحُكْمِ لِلْمَجَازِ رُجْحَانٌ لِاِشْتِمَالِهٖ عَلٰى حُكْمِ الْحَقِيْقَةِ فَصَارَتِ الْحَقِيْقَةُ أَوْلٰى ،

ترجمہ اور یہ اختلاف ایک اصل کی طرف راجع ہے اور وہ اصل یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک مجاز تکلم میں حقیقت کا خلیفہ ہے حتیٰ کہ امام صاحب کے نزدیک کلام سے استعارہ کرنا صحیح ہے اگرچہ کلام معنیٰ حقیقی کا فائدہ نہ دے جیساکہ کسی نے اپنے سے (عمر میں) بڑے غلام سے کہا ہٰذا ابنی پس امام ابوحنیفہ نے تکلم میں رجحان کا اعتبار کیا ہے جس کی وجہ سے (مجاز متعارف سے) حقیقت اولیٰ ہوگی اور صاحبین کے نزدیک مجاز حکم میں حقیقت کا خلیفہ ہے اور حکم کا خلیفہ ماننے میں مجاز کے لئے وجہ ترجیح ہے اس لئے کہ مجاز متعارف حقیقت کے حکم پر مشتمل ہوتا ہے لہٰذا مجاز اولیٰ ہوگا۔

تشریح مجاز کے حقیقت کا خلیفہ ہونے میں امام صاحب اور صاحبین کے درمیان اختلاف نہیں ہے یہ بات تو متفق علیہ ہے کہ مجاز حقیقت کا خلیفہ ہے البتہ جہت میں اختلاف ہے امام صاحب کے نزدیک تکلم کی جہت سے خلیفہ ہے اور صاحبین کے نزدیک حکم کی جہت سے خلیفہ ہے، فاضل مصنف فرماتے ہیں کہ صاحبین اور امام صاحب کے نزدیک مذکورہ اختلاف ایک دوسرے مختلف فیہ قاعدہ پر مبنی ہے اور وہ قاعدہ یہ ہے کہ امام صاحب کے نزدیک مجاز حقیقت کا تکلم کے اعتبار سے خلیفہ ہے اور صاحبین کے نزدیک مجاز حقیقت کا حکم کے اعتبار سے خلیفہ ہے۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ یہ بات تو متفق علیہ ہے کہ حقیقت راجح اور اصل ہے اور یہ کہ حقیقت کے متعذر ہونے کی صورت میں مجاز کی جانب رجوع کیا جاتا ہے اور اس پر بھی سب کا اتفاق ہے کہ خلیفہ میں اصل یعنی حقیقت کا متصور و ممکن ہونا ضروری ہے اگرچہ اصل کسی عارض کی وجہ سے نہ پایا جائے البتہ خلیفہ ہونے کی جہت میں اختلاف ہے امام صاحب فرماتے ہیں کہ مجاز تکلم کے اعتبار سے حقیقت کا خلیفہ ہے لہٰذا امام صاحب کے نزدیک اگر کلام من حیث العربیۃ یعنی ترکیب نحوی کے اعتبار سے درست ہوگا تو اس کا تکلم بھی درست ہوگا اور مجاز کی جانب رجوع کرنے کے لئے اس

کلام کے تکلم کا صحیح ہونا کافی ہوگا خواہ اس کلام کا مصداق عقلاً صحیح ہو یا نہ ہو اس کلام کو لغو ہونے سے بچانے کے لئے معنے مجازی مراد لینا ضروری ہے۔

صاحبین نے فرمایا کہ مجاز حکم کے اعتبار سے حقیقت کا خلیفہ ہے یہی وجہ ہے کہ صاحبین کے نزدیک رجوع الی المجاز کے لئے معنے حقیقی کا ممکن و متصور ہونا ضروری ہے مطلب یہ ہے کہ معنے حقیقی پر حکم لگانا ممکن ہو مگر کسی عارض کی وجہ سے اس پر عمل نہ کیا جا سکتا ہو تو مجاز کی جانب رجوع کیا جائے گا۔

صاحبین کی دلیل: صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ کلام سے مقصود حکم ہوتا ہے عبارت تو صرف مقصود تک پہنچنے کا ذریعہ ہوتی ہے لہٰذا خلیفہ ہونے کی جہت میں مقصود کا اعتبار کرنا اولیٰ ہوگا۔

امام صاحب کی دلیل اور صاحبین کی دلیل کا جواب: امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ حقیقت اور مجاز بالاتفاق لفظ کے اوصاف ہیں اور تکلم بھی لفظ کا ہوتا ہے نہ کہ معنے اور حکم کا لہٰذا مجاز تکلم میں حقیقت کا خلیفہ ہوگا صاحبین اور امام صاحب کے درمیان اختلاف کا ثمرہ اس مثال میں ظاہر ہوگا مثلاً کسی شخص نے اپنے غلام سے ہٰذا ابنی کہا حالاں کہ غلام عمر میں مولیٰ سے بڑا ہے، امام صاحب کے نزدیک چوں کہ ہٰذا ابنی ترکیب نحوی اور ترجمہ کے اعتبار سے صحیح ہے اس لئے کہ ہٰذا ابنی بتدا اور خبر ہیں اور ترجمہ بھی صحیح ہے لہٰذا ہٰذا ابنی سے ہٰذا حُرٌّ مراد لینا صحیح ہے اور ذکر الملزوم ارادۃ اللازم کے قبیل سے ہوگا اس لئے کہ ابنیت کے لئے حریت لازم ہے اور صاحبین کے نزدیک ہٰذا ابنی بول کر ہٰذا حرٌّ مراد لینا صحیح نہیں ہے اس لئے کہ قائل سے غلام کے عمر میں بڑا ہونے کی وجہ سے حقیقی معنے عقلاً ممکن نہیں ہیں لہٰذا مجازی معنے بھی مراد لینا صحیح نہیں ہوگا، اور یہ کلام لغو ہوجائے گا یعنی غلام آزاد نہ ہوگا صاحبین کے نزدیک مجاز کو حکم میں حقیقت کا خلیفہ قرار دینے کی دلیل ترجیح یہ ہے کہ اس صورت میں حقیقت بھی مجاز کا ایک فرد ہوجاتی ہے جیسا کہ عموم مجاز میں ہوتا ہے اور دونوں یعنی حقیقت و مجاز پر عمل ہوجاتا ہے جس کی وجہ سے مجاز حقیقت سے اولیٰ ہوجاتا ہے۔

ثُمَّ جُمْلَةُ مَا تُتْرَكُ بِهِ الْحَقِيقَةُ خَمْسَةٌ قَدْ تُتْرَكُ بِدَلَالَةِ مَحَلِّ الْكَلَامِ،

ترجمہ اور پھر وہ کہ جن قرائن کی وجہ سے معنی حقیقی کو ترک کر دیا جاتا ہے وہ پانچ ہیں کبھی محل کلام کی دلالت کی وجہ سے حقیقی معنے کو ترک کر دیا جاتا ہے۔

تشریح مصنف علیہ الرحمہ حقیقت اور مجاز کے احکام سے فارغ ہونے کے بعد ان قرائن کا ذکر فرمارہے ہیں جن کی وجہ سے کلام کو حقیقت سے مجازی کی جانب پھیر دیا جاتا ہے، مصنف نے غور وخوض کے بعد پانچ قرائن متعین کئے ہیں اور وہ یہ ہیں (۱) محل کلام کی دلالت (۲) عادت کی دلالت (۳) ایسے معنے کی دلالت جو متکلم کی طرف راجع ہوں (۴) سیاق کلام کی دلالت (۵) فی نفسہٖ لفظ کی دلالت، یہ تعداد امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے صاحبین کے نزدیک ایک چھٹا قرینہ اور ہے اور وہ یہ کہ اگر حقیقت مجاز متعارف کے ساتھ متعارض ہوجائے تو حقیقت متروک ہوجائے گی اور مجاز متعارف پر عمل ہوگا جیسا کہ ماسبق میں تفصیل گذر چکی ہے۔

محل کلام کی دلالت کی تفصیل یہ ہے کہ کلام جس محل میں واقع ہے وہ محل لفظ کے حقیقی معنے کو قبول نہیں کرتا یا اس لئے کہ کذب لازم آتا ہے تو مجبوراً کلام کو معنے مجازی کی جانب پھیر دیا جاتا ہے جیسا کہ اللہ تعالےٰ کے قول لایستوی الاعمےٰ والبصیر، اس آیت میں علی العموم مساوات کی نفی کیگئی ہے یعنی بینا اور نابینا میں کسی قسم کی مساوات اور موافقت نہیں ہے حالاں کہ بصر اور عدم البصر کے علاوہ تمام صفات میں مساوات ہے، جوہر ہونے میں، انسان ہونے میں، حیوان ہونے میں، ناطق وحساس ہونے میں، لہٰذا تمام اوصاف کی نفی کرنا کذب ہے اور کلام باری میں کذب ممکن نہیں ہے لہٰذا مجازی معنے یعنی نفی المساوات فی بعض الاوصاف کی طرف کلام کو پھیر دیا جائے گا۔

دوسری مثال حدیثِ رسولؐ ہے۔ انما الاعمال بالنیات۔ اس کے حقیقی معنے یہ ہیں کہ افعال ور اعمال کا وجود نیتوں پر موقوف ہے حالاں کہ یہ بات خلاف واقعہ ہے کیوں کہ ہمارا مشاہدہ ہے کہ بہت سے اعمال نیت کے بغیر ہی موجود ہوجاتے ہیں پس اس حدیث کو حقیقی معنے پر محمول کرنے کی صورت میں الصادق المصدوق جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا (العیاذ باللہ) کاذب ہونا لازم آتا ہے اس لئے اس کلام کو مجازی معنے پر محمول کیا جائے گا کہ اعمال کا حکم یا ان کا ثواب نیت پر موقوف ہے لیکن بلانیت عمل کرنے پر ثواب مرتب نہ ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس عمل کا دنیا میں وجود ہی نہ ہو۔

الغرض حدیث میں لفظ ثواب یا حکم مقدر ماننے سے حدیث کا مطلب بھی درست ہوجائے گا اور آپ کی طرف کذب کی نسبت بھی لازم نہ آئے گی۔

حکم کی قسمیں؛ حکم کی دو قسمیں ہیں (۱) دنیوی جیسا کہ عمل کا جائز ہونا (۲) اخروی جیسا کہ عمل پر ثواب کا مرتب ہونا اور احناف وشوافع کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اس حدیث میں حکم سے حکم اخروی مراد ہے۔

وَبِدَلَالَةِ الْعَادَةِ كَمَا ذَكَرْنَا

ترجمہ اور کبھی عادت کی دلالت کی وجہ سے حقیقت کو ترک کر دیا جاتا ہے جیسا کہ ہم نے ذکر کیا ہے۔

تشریح مصنف علیہ الرحمہ یہاں سے دوسرے قرینہ کو بیان فرمارہے ہیں یعنی کبھی حقیقی معنے کو عادت اور عرف کی وجہ سے بھی ترک کر دیا جاتا ہے مثلاً کسی لفظ کا مجازی معنے میں استعمال کثیر ہو گیا ہو تو ایسی صورت میں بھی حقیقی معنے متروک ہو جاتے ہیں کیوں کہ کلام کی وضع افہام اور تفہیم کے لئے ہوتی ہے جب لوگوں نے حقیقی (لغوی) معنے کو ترک کر کے مجازی معنے میں استعمال شروع کر دیا تو یہ مجازی معنے ہی استعمال کے اعتبار سے حقیقی معنے کے مانند ہو جائیں گے اور مجازی معنے کے علاوہ بقیہ معنے عرف میں عادت نہ ہونے کی وجہ سے بمنزلہ مجاز ہو جائیں گے جو قرینہ کے بغیر ثابت نہ ہوں گے مثلاً وضع القدم کے حقیقی معنے بعینہ قدم رکھنا ہے لہٰذا اگر کسی شخص نے لا اضع قدمی فی دار فلان کہا حال یہ ہے کہ قائل کی مخصوص نیت نہیں ہے تو یہ شخص دخول کے بغیر محض قدم رکھنے سے حانث نہ ہوگا کیوں کہ وضع القدم کے معنے عرف میں دخول فی الدار کے ہیں اسی طرح صلوٰۃ، زکوٰۃ، حج کہ ان کے حقیقی (لغوی) معنے علی الترتیب دعاء، طہارت، قصد کے ہیں مگر ان الفاظ کو ان کے حقیقی معنے سے شرعی معنے کی طرف پھیر دیا ہے لہٰذا عرف میں صلوٰۃ کے معنے ارکان معہودہ اور عبادت مخصوصہ کے ہیں اور زکوٰۃ کے معنے مال کا ایک حصہ فقیر کو زکوٰۃ کی نیت سے ادا کرنے کے ہیں اور حج کے معنے مخصوص طریقہ پر زیارت بیت اللہ کے ہیں یہاں تک کہ ان الفاظ کے حقیقی معنے عرفاً اور عادۃً مہجور ہو گئے ہیں لہٰذا اگر کسی نے واللہ اصلی یا واللہ احج یا واللہ ازکی کہا تو یہ قسم عرفی اور مجازی معنے پر محمول ہوگی، اگر حالف نے لغوی معنی ادا کر لئے تو قسم سے بری نہ ہوگا مثلاً کسی نے واللہ اصلی کہا اور اس نے دعا کر لی یا واللہ احج کہا اور قصد کر لیا تو اس شخص کی قسم پوری نہیں ہوگی۔

وَبِدَلَالَةِ مَعْنًى يَرْجِعُ إِلَى الْمُتَكَلِّمِ كَمَا فِي يَمِيْنِ الْفَوْرِ

ترجمہ اور کبھی ایسے اسباب کی دلالت کی وجہ سے حقیقت کو ترک کر دیا جاتا ہے کہ جن کا تعلق متکلم سے ہوتا ہے جیسا کہ یمین فور میں۔

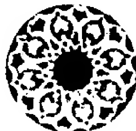
تشریح اور تیسرا قرینہ جس کی وجہ سے حقیقت کو ترک کر کے مجاز کی جانب رجوع کیا جاتا ہے دلالت متکلم ہے یعنی وہ دلالت ہے جس کا تعلق متکلم سے ہے جیساکہ یمین فور میں ہوتا ہے الفور مصدر ہے فارت القدر و فار التنور سے مشتق ہے جبکہ جوش مارنے لگے پھر سرعت کے معنے میں استعمال ہونے لگا یقال رجع فلان من فوره ای من ساعته. فلاں آدمی فوراً واپس آ گیا۔

یمین فور کس کی ایجاد ہے ، یمین فور امام ابوحنیفہ رح کی ایجاد ہے ورنہ تو قوم اس سے قبل صرف دو قسموں کی یمین سے واقف تھی. یمین مؤبدہ جیسے لا افعل کذا اور یمین مؤقت جیسے لا افعل الیوم کذا، امام صاحب نے ایک تیسری قسم کی یمین کا استنباط کیا ہے جو کہ لفظاً مؤبد اور معنیً مؤقت ہوتی ہے اس کا نام یمین فور ہے۔

سوال : امام صاحب کا یمین کی تیسری قسم کا ایجاد کرنا احداث فی الدین ہے حالاں کہ آپ نے فرمایا مَن اَحدَثَ فی امرنا ہٰذا مالیس منہ فہو رد؟

جواب : یہ ہے کہ یہ استنباط حضرت جابر رض کی حدیث سے ہے ایک مرتبہ حضرت جابر اور ان کے بیٹے کو کسی شخص کی مدد کے لئے بلایا گیا تو ان دونوں حضرات نے قسم کھائی کہ ہم اس کی مدد نہیں کرینگے پھر اس کے بعد اس کی مدد کی مگر حانث نہیں ہوئے اور جس احداث سے حدیث میں منع فرمایا گیا ہے وہ وہ احداث ہے جس کی کوئی اصل اور سند نہ ہو۔

یمین فور کی مثال : کسی شخص نے کسی سے کہا تعال تغد معی. فقال وَاللّٰہ لا اتغدی، اس یمین کا تعلق اسی کھانے سے ہوگا جس کی طرف اس کو دعوت دی ہے یہاں تک کہ کچھ دیر کے بعد اسی شخص یا دوسرے شخص کے ساتھ اسی گھر میں کھانا کھا لیا تو حانث نہ ہوگا حالاں کہ لا اتغدی کے حقیقی معنے مطلقاً غدا کی نفی ہے خواہ اسی وقت ہو یا بعد میں ، داعی کے ساتھ ہو یا اس کے غیر کے ساتھ حقیقی معنے کو متکلم کی جانب سے دلالت کی وجہ سے ترک کر دیا گیا ہے کہ متکلم کا مقصد داعی کا جواب دینا ہے اور داعی نے جس کھانے کی طرف بلایا ہے اس سے باز رہنا ہے اس غضب کی وجہ سے کہ جس کو دعوت داعی نے برانگیختہ کیا ہے لہٰذا جواب کا تعلق اسی غدا مدعو الیہ سے ہوگا لہٰذا متکلم کے جواب کو اسی وقت داعی کے ساتھ غدا پر محمول کیا جائے گا چنانچہ اگر اسی وقت داعی کے ساتھ کھانا کھایا تب حانث ہوگا ورنہ نہیں۔



وَبِدَلَالَةِ سِيَاقِ النَّظْمِ كَمَا فِي قَوْلِهٖ تَعَالٰى فَمَنْ شَآءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَآءَ فَلْيَكْفُرْ اِنَّا اَعْتَدْنَا لِلظّٰلِمِيْنَ نَارًا،

ترجمہ اور سیاق کلام کی دلالت کی وجہ سے حقیقت کو ترک کر دیا جاتا ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے قول فمن شاء الآیۃ میں۔

تشریح اور چوتھا موقع قرینہ کی دلالت کا کہ جس کی وجہ سے حقیقت ترک کر دی جاتی ہے سیاق یا سیاق کلام کی دلالت ہے یعنی کلام کا سیاق و سباق اسبات کا متقاضی ہوتا ہے کہ کلام کے حقیقی معنے ترک کر دیئے جائیں ایسا قرینہ لفظیہ کبھی کلام سے مقدم ہوتا ہے اور کبھی مؤخر جیسے اللہ تعالےٰ کا قول فمن شاء فلیؤمن ، جس کا جی چاہے ایمان لے آئے اور جس کا جی چاہے کفر اختیار کرے ہم نے ظالموں یعنی کافروں کے لئے جہنم تیار کر رکھی ہے مذکورہ آیت دو چیزوں میں سے کسی ایک چیز کو اختیار کرنے میں حقیقت ہے لیکن انا اعتدنا للظالمین ناراً کی وعید اس بات کا قرینہ ہے کہ یہاں حقیقی معنے یعنی تخییر بین الایمان والکفر مراد نہیں ہے بلکہ یہ کلام مجازی معنے یعنی توبیخ پر محمول ہے اور اس کا قرینہ سیاق کلام میں واقع ہے اور وہ انا اعتدنا للظالمین ناراً ہے۔

قرینہ کے مقدم سیاق میں واقع ہونے کی مثال بھی یہی مذکورہ آیت ہے فلیؤمن اور فلیکفر دونوں امر کے صیغے ہیں جن کی حقیقت وجوب ہے لیکن عقل اور سباق یعنی فمن شاء کی دلالت کی وجہ سے امر کی حقیقت ترک کر دی گئی ہے ، دلالت عقل یہ ہے کہ آمر حکیم ہے اور کفر قبیح ہے حکیم امر قبیح کا حکم نہیں کر سکتا ، دلالت سیاق کی وجہ سے حقیقت کو ترک کرنے کی ایک مثال یہ بھی ہے کسی شخص نے دوسرے شخص سے کہا طلق امرأتی ان کنت رجلاً اگر تو مرد ہے تو میری عورت کو طلاق دے اس کلام کے حقیقی معنے توکیل بالطلاق ہیں یعنی متکلم اس کلام کے ذریعہ اپنی بیوی پر طلاق واقع کرنے کا وکیل کرتا ہے لیکن یہ معنے ان کنت رجلاً کے قرینہ سے متروک ہیں کیوں کہ ان کنت رجلاً ایسے موقع پر بولا جاتا ہے جب یہ ظاہر کرنا مقصود ہو کہ مخاطب اس فعل سے عاجز ہے جس سے ان کنت رجلاً متصل ہے لہٰذا یہ کلام ان کنت رجلاً کے قرینہ کی وجہ سے مجازاً زجر و توبیخ پر محمول ہوگا اور متکلم کی مراد یہ ہوگی کہ اگر تو مرد ہے اور تجھ میں طاقت ہے تو میری بیوی کو طلاق دے کر دیکھ بہر حال سیاق کلام یعنی ان کنت رجلاً کے قرینہ سے طلق امرأتی کی حقیقت متروک ہے اور مجازی معنے (توبیخ) تعجیز مراد ہے۔

وَبِدَلَالَۃِ اللَّفْظِ فِیْ نَفْسِہٖ کَمَا اِذَا حَلَفَ لَا یَاکُلُ لَحْمًا فَاَکَلَ لَحْمَ السَّمَکِ لَمْ یَحْنَثْ وَکَذَا اِذَا حَلَفَ لَا یَاکُلُ فَاکِہَۃً فَاَکَلَ الْعِنَبَ لَمْ یَحْنَثْ عِنْدَ اَبِیْ حَنِیْفَۃَ لِقُصُوْرٍ فِی الْمَعْنَی الْمَطْلُوْبِ فِی الْاَوَّلِ وَزِیَادَۃٍ فِی الثَّانِیْ،

ترجمہ اور کبھی فی نفسہ لفظ کی دلالت کی وجہ سے حقیقت ترک کر دی جاتی ہے جیسا کہ جب کسی شخص نے قسم کھائی لا یا کل لحما پھر اس نے مچھلی کا گوشت کھا لیا تو وہ حانث نہ ہوگا اور اسی طرح جب کسی نے قسم کھائی کہ وہ میوہ نہیں کھائے گا پس انگور کھا لیا امام صاحب کے نزدیک حانث نہ ہوگا پہلی مثال میں معنے میں قصور ہونے کی وجہ سے اور دوسری مثال میں معنے کی زیادتی کی وجہ سے۔

تشریح پانچواں موقع کہ جہاں حقیقت کو ترک کر کے مجازی جانب رجوع کیا جاتا ہے یہ ہے کہ لفظ سیاق وسباق، عرف وعادت سے قطع نظر کرتے ہوئے اپنے ماخذ اشتقاق اور مادہ کے اعتبار سے اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اس کے حقیقی معنے مراد نہیں ہیں لفظ اگرچہ اپنی وضع کے اعتبار سے اپنے تمام افراد کو شامل ہوتا ہے لیکن اس کے افراد میں معنے کی زیادتی اور نقصان کی وجہ سے تفاوت ہوتا ہے بعض افراد میں وہ معنے شدت وقوت کے ساتھ پائے جاتے ہیں اور بعض افراد میں ضعف ونقصان کے ساتھ، اس زیادتی ونقصان کی وجہ سے لفظ حقیقۃ سے خارج ہو جاتا ہے اور مجازی معنے مراد ہوتے ہیں ایسے لفظ کو مشکک کہا جاتا ہے چنانچہ مشکک وہ کلی ہے جو اپنے مصداق کے بعض افراد پر زیادتی کے ساتھ اور بعض پر نقصان کے ساتھ صادق آئے مثلاً سفیدی ایک کلی ہے۔ برف پر شدت کے ساتھ اور ہاتھی دانت پر نقصان کے ساتھ صادق آتی ہے۔

مصنف فی نفسہ لفظ کی دلالت کی مثال بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کما اذا حلف لا یا کل لحما، اگر کسی شخص نے قسم کھائی کہ میں گوشت نہیں کھاؤں گا اور اس کی کوئی مخصوص نیت نہیں ہے تو قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ لحم کے عام معنے میں لحم سمک بھی داخل ہو کیوں کہ یہ بھی درحقیقت لحم کا ایک فرد ہے لہٰذا جس طرح گوشت کھانے سے حانث ہوگا اسی طرح مچھلی کھانے سے بھی حانث ہوگا جیسا کہ امام شافعی ومالک وابو یوسف ومحمد رحمہم اللہ کا یہی مذہب ہے یہ حضرات اللہ تعالیٰ کے قول لتاکلوا منہ لحما طریا سے استدلال کرتے ہیں کہ اللہ تعالےٰ نے مچھلی کو گوشت میں شمار کیا ہے لہٰذا مچھلی کھانے سے بھی حانث ہوگا۔

امام صاحب کی دلیل: امام صاحب کی دلیل کا خلاصہ یہ ہے سمک میں معنے کا قصور ہے، یعنے سمک پر لحم کے معنے پوری طرح صادق نہیں آتے اس لئے لحم اپنے ماخذ اشتقاق کے اعتبار سے اپنے بعض افراد کے ساتھ خاص ہے اس لئے کہ اس کا مادہ (ل ح م) ہے جو کہ شدت و قوت پر دلالت کرتا ہے۔ الحم القتال۔ اس وقت بولتے ہیں جب قتال میں شدت آجاتی ہے، لحم کو بھی لحم اسی وجہ سے کہتے ہیں کہ اس کی پیدائش اقوی خلط سے ہوتی ہے یعنی خون سے، حیوان میں چار خلطیں ہوتی ہیں جن کو طب کی اصطلاح میں اخلاط اربعہ کہا جاتا ہے (۱) خون (۲) صفرا (۳) سودا (۴) بلغم ان چاروں میں خون سب سے زیادہ قوی ہے اور مچھلی میں دم سائل نہیں ہوتا اور جو کچھ خون کی شکل میں نظر آتا ہے وہ خون نہیں ہوتا بلکہ سرخی مائل پانی ہوتا ہے، خون کی شناخت یہ ہے کہ خشک ہونے کے بعد سیاہ ہو جاتا ہے اور مچھلی کا خون خشک ہو کر سیاہ نہیں ہوتا بلکہ سفید ہو جاتا ہے، دوسری شناخت یہ ہے کہ دموی جانور مستقل طور پر پانی میں نہیں رہ سکتا اس لئے کہ خون اور پانی کی خاصیت میں تضاد ہے پانی کی خاصیت برودت ہے اور خون کی خاصیت حرارت ہے، تیسری شناخت یہ ہے کہ اگر مچھلی میں دم سائل ہوتا تو شریعت اس کو ذبح کرنے کا حکم کرتی مگر مچھلی اور ٹڈی کو ذبح کرنے کا حکم نہیں دیا گیا اس لئے کہ ان میں دم سائل نہیں ہوتا۔

اس سے معلوم ہوا کہ مچھلی اگرچہ لحم کے عام معنے میں داخل ہے مگر معنے میں قصور ہونے کی وجہ سے لحم نہ کھانے کی قسم کھانے والا مچھلی کھانے سے حانث نہ ہوگا۔

مخالف کی دلیل کا جواب: امام صاحب کی جانب سے مخالف کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ مچھلی کے گوشت میں شمار ہونے نہ ہونے کا دارومدار عرف پر ہے اور عرف میں مچھلی کو گوشت نہیں کہا جاتا اور مچھلی فروش کو لحم فروش نہیں کہتے اور یمین میں عرف کا اعتبار ہوتا ہے مثلاً اگر کسی نے قسم کھائی لا یاکل راسًا اور اس نے چڑیا یا کبوتر کا سر کھا لیا تو حانث نہیں ہوگا حالاں کہ راس کے مفہوم میں چڑیا، کبوتر، مچھلی وغیرہ سب کا سر داخل ہے اس لئے کہ عرف عام میں جب سری پائے بولا جاتا ہے تو بقر، غنم وغیرہ کے سری پائے مراد ہوتے ہیں۔

وکذا اذا حلف لا یاکل فاکہۃ: نفس لفظ میں دلالت کی وجہ سے حقیقت کو ترک کرنے کی یہ دوسری مثال ہے پہلی مثال میں معنے میں نقصان کی وجہ سے حقیقت متروک ہوئی تھی اور اس مثال میں معنے کی زیادتی کی وجہ سے حقیقت متروک ہے اگر کسی نے لا یاکل فاکہۃ کہا پھر اس نے انگور، انار وغیرہ کھا لیا تو امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک حانث نہ ہوگا بخلاف امام شافعی و مالک و ابو یوسف و محمد رحمہم اللہ کے اس لئے کہ فاکہہ اس کا نام ہے جو تفکہ اور تنعم کے طور پر کھایا جائے غذا کے لئے

تنہا کافی نہ ہو اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے تنقلبوا فاکہین ای متنعمین ، وتنعم ما بہ قوام البدن و بقار البدن پر صفت زائد ہے حالاں کہ عنب اور رطب اور رمان کے ساتھ قوام بدن متعلق ہے اور بعض مقامات پر بطور غذا ان پر اکتفا کیا جاتا ہے لہٰذا ان میں تفکہ سے امر زائد پایا جاتا ہے اور وہ غذائیت ہے اسی وجہ سے فواکہ کا اسم ان کو شامل نہیں ہے لہٰذا امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک انگور کھانے سے حانث نہ ہوگا جب کہ حالف کی کوئی مخصوص نیت نہ ہو۔

تحفہ اور مغنی میں مذکور ہے کہ ہمارے مشائخ نے کہا ہے کہ صاحبین اور امام صاحب کے درمیان مذکورہ اختلاف عرف اور زمان کے اختلاف کی وجہ سے ہے امام صاحب نے اپنے زمانہ کے عرف کے اعتبار سے فتویٰ دیا ہے کیوں کہ ان کے زمانہ میں یہ اشیار فواکہات میں شمار نہ ہوتی تھیں مگر صاحبین کے زمانہ میں عرف بدل گیا اور اشیار مذکورہ کو فواکہات میں شمار کر لیا گیا جس کی وجہ سے حالف حانث ہو جائے گا اور ہمارے زمانہ کا عرف بھی یہی ہے کہ مذکورہ اشیار فواکہات میں شمار ہوتی ہیں لہٰذا فواکہ نہ کھانے کی قسم کھانے والا مذکورہ فواکہ کھانے سے حانث ہو جائے گا۔

ص ۱۳۳ کا بقیہ

عبارۃ النص اور اشارۃ النص میں تعارض کی دوسری مثال: ۔ اشربوا من ابوالہا والبانہا، اس حدیث سے بول ابل کی طہارت اشارۃ النص سے ثابت ہو رہی ہے اسلئے کہ حدیث شفار فی البول کے بارے میں نص ہے، اور استنزہوا من البول فان عامۃ عذاب القبر منہ، اس حدیث میں پیشاب کا نجس ہونا عبارۃ النص سے ثابت ہو رہا ہے، اسلئے اشارۃ النص پر عبارۃ النص کو ترجیح دی جائے گی۔



وَاَمَّا الصَّرِيْحُ فَمِثْلُ قَوْلِهٖ بِعْتُ وَاِشْتَرَيْتُ وَوَهَبْتُ وَحُكْمُهٗ تَعَلُّقُ الْحُكْمِ بِعَيْنِ الْكَلَامِ وَقِيَامُهٗ مَقَامَ مَعْنَاهُ حَتّٰى اِسْتَغْنٰى عَنِ الْعَزِيْمَةِ لِاَنَّهٗ ظَاهِرُ الْمُرَادِ،

ترجمہ لیکن صریح پس قائل کے قول بعتُ، اشتریتُ، وہبتُ و طلقتُ وغیرہ کے مثل ہے اور صریح کا حکم یہ ہے کہ حکم عین کلام کے ساتھ متعلق ہوتا ہے اور کلام صریح اپنے معنے کے قائم مقام ہوتا ہے حتی کہ وہ کلام نیت سے مستغنی ہوتا ہے کیوں کہ اس کلام کی مراد ظاہر ہوتی ہے۔

تشریح یہ تقسیم ثالث کی قسم ثالث ہے، مصنف نے مثالوں پر اعتماد کرتے ہوئے اس کی تعریف نہیں کی، صریح کی تعریف یہ ہے الصریح ہو ما ظہر المراد منہ ظہوراً تاماً بالاستعمال، صریح وہ ہے کہ جس کی مراد کلام ہی کے استعمال کے ذریعہ مکمل ظاہر ہوجائے ظہور تام کی قید سے ظاہر سے احتراز ہوگیا کیوں کہ ظاہر میں احتمال رہنے کی وجہ سے ظہور تام نہیں ہوتا اور بالاستعمال کی قید سے نص اور مفسر سے احتراز ہوگیا کیوں کہ ان کا ظہور قرائن لفظیہ کے ذریعہ ہوتا ہے نہ کہ استعمال کے ذریعہ۔

صریح بروزن فعیل بمعنے فاعل ہے صَرُحَ یَصْرُحُ (ک) صراحۃً وصروحۃً سے مشتق ہے جب کہ خالص اور ظاہر ہوجائے چوں کہ صریح بھی محتملات سے خالص ہوکر ظاہر ہوتا ہے اسی وجہ سے عرف میں اس کو صریح کہتے ہیں قصر (محل) کو بھی صرح اسی لئے کہا جاتا ہے کہ وہ اپنی بلندی اور ارتفاع کی وجہ سے دیگر مکانات سے ظاہر و ممتاز ہوتا ہے، صریح کی مثال بعتُ، اشتریتُ، وہبتُ، طلقتُ وغیرہ ہیں ان کلمات کی مراد استعمال کی وجہ سے مکمل طور پر ظاہر ہے یہی وجہ ہے کہ ان میں نیت کی حاجت نہیں ہوتی بلکہ نیت کا اعتبار نہیں ہوتا اگر کوئی الحمد للہ کہنا چاہے اور اس کی زبان سے انتِ طالق نکل جائے تو طلاق واقع ہوجائے گی۔

حکمہٗ: کلام صریح کا حکم نفس کلام سے متعلق ہوتا ہے اس میں قصد وارادہ کو دخل نہیں ہوتا کلام صریح خود اپنے معنے کے قائم مقام ہوتا ہے متکلم نے کلام کے معنے کا ارادہ کیا ہو یا نہ کیا ہو یہی وجہ ہے کہ کلام صریح اثبات حکم میں نیت کا محتاج نہیں ہوتا اس لئے کہ چند محتملات میں سے ایک احتمال کو متعین کرنے کے لئے نیت کی ضرورت ہوتی ہے اور صریح کی مراد چند محتملات میں سے استعمال کے ذریعہ متعین ہوجاتی ہے لہٰذا نیت کی ضرورت نہیں پڑتی، یہی وجہ ہے کہ طلاق اور عتاق کی اضافت محل کی جانب جس طرح بھی کر دی جائے حکم ثابت ہوجائے گا مثلاً اپنی منکوحہ سے یا طالق، انتِ طالق، طلقتک کہہ دیا تو طلاق واقع ہوجائے گی اسی طرح اگر اپنے مملوک سے یا حر، حررتک، انتَ حر وغیرہ

کہہ دیا تو حریت ثابت ہو جائے گی خواہ نیت کی ہو یا نہ کی ہو، اگر کوئی شخص اپنے کلام موجب عرفی کو نیت کے ذریعہ محتمل کی جانب پھیرنا چاہے تو ایسا کر سکتا ہے مگر یہ پھیرنا بینہ وبین اللہ دیانۃً تو معتبر ہوگا مگر قضاءً معتبر نہ ہوگا، اگر کسی شخص نے انت طالق کہا اور رفع قید نکاح کے بجائے کسی اور قید کے رفع کا ارادہ کیا مثلاً کام سے آزاد کرنے کا ارادہ کیا تو یہ دیانۃً عند اللہ تو معتبر ہوگا مگر قاضی اس ارادہ اور نیت کو قبول نہ کرے گا اور طلاق کا حکم جاری کر دے گا۔

مصنف علیہ الرحمہ نے اگرچہ صریح کی صراحۃً تعریف نہیں کی مگر لانہ ظاہر المراد کہہ کر تعریف کی طرف اشارہ کر دیا ہے۔

وَحُكْمُ الْكِنَايَةِ اَنَّهٗ لَا يَجِبُ الْعَمَلُ بِهٖ اِلَّا بِالنِّيَّةِ لِاَنَّهٗ مُسْتَتِرُ الْمُرَادِ وَذٰلِكَ مِثْلُ الْمَجَازِ قَبْلَ اَنْ يَصِيْرَ مُتَعَارَفًا وَسُمِّيَ الْبَائِنُ وَالْحَرَامُ وَنَحْوُهُمَا كِنَايَاتِ الطَّلَاقِ مَجَازًا لِاَنَّهَا مَعْلُوْمَةُ الْمَعَانِيْ لٰكِنَّ الْاِبْهَامَ فِيْمَا يَتَّصِلُ بِهٖ وَتَعْمَلُ فِيْهِ فَلِذٰلِكَ شَابَهَتِ الْكِنَايَاتِ فَسُمِّيَتْ بِذٰلِكَ مَجَازًا وَلِهٰذَا الْاِبْهَامِ اُحْتِيْجَ اِلَى النِّيَّةِ فَاِذَا زَالَ الْاِبْهَامُ بِالنِّيَّةِ وَجَبَ الْعَمَلُ بِمُوْجِبَاتِهَا مِنْ غَيْرِ اَنْ تُجْعَلَ عِبَارَةً عَنِ الصَّرِيْحِ وَلِذٰلِكَ جَعَلْنَاهَا بَوَائِنَ،

ترجمہ اور کنایہ کا حکم یہ ہے کہ لفظ کنایہ پر بغیر نیت عمل واجب نہیں ہوتا کیوں کہ کنایہ مخفی المراد ہوتا ہے اور کنایہ مجاز کے مثل ہوتا ہے مجاز متعارف ہونے سے پہلے، بائنٌ اور حرامٌ اور ان جیسے کلمات مجازاً کنایات طلاق میں شمار کئے جاتے ہیں کیوں کہ یہ کلمات معلومۃ المعانی ہوتے ہیں لیکن ابہام اس محل میں ہوتا ہے جس سے یہ متصل ہوتے ہیں اور جس میں یہ عمل کرتے ہیں اسی وجہ سے کنایات کے مشابہ ہوتے ہیں پس اسی مشابہت کی وجہ سے ان کلمات کو مجاز سے موسوم کیا جاتا ہے نیز اسی ابہام کی وجہ سے نیت کی ضرورت ہوتی ہے چنانچہ جب نیت کے ذریعہ ابہام دور ہو جاتا ہے تو اس کے موجبات پر عمل واجب ہو جاتا ہے ان کو صریح قرار دیئے بغیر، اور اسی وجہ سے ان الفاظ کو بائن قرار دیا ہے۔

تشریح صریح کے حکم سے فارغ ہونے کے بعد مصنف کنایہ کا حکم بیان کرنا چاہتے ہیں، کنایہ کا حکم یہ ہے کہ کنایہ پر نیت کے بغیر عمل واجب نہیں ہوتا یعنی اگر کسی شخص نے بطور کنایہ کوئی لفظ استعمال کیا تو اس کے موجب پر نیت یا نیت کے قائم مقام کے بغیر عمل کرنا واجب نہیں ہوتا مثلاً اگر شخص نے اپنی بیوی سے انتِ بائن کہا تو اس وقت تک طلاق واقع نہ ہوگی جب تک کہ طلاق کی نیت یا کوئی دلالت موجود نہ ہو دلالت مثلاً حالت غضب ہو یعنی شوہر انت بائن کا تکلم بحالت غضب کرے یا طلاق کا ذکر چھڑا ہوا ہو کیوں کہ کنایہ مستتر المراد ہوتا ہے لہٰذا جب تک کنایہ کا استتار اور تردد نیت یا دلالتِ حال کے ذریعہ زائل نہ ہو طلاق واقع نہیں ہوگی۔

فائدہ جلیلہ: کنایہ کی مراد لغۃً مستتر نہیں ہوتی بلکہ استعمال کی وجہ سے مستتر ہوتی ہے چوں کہ متکلم کا مقصد کلام کی مراد کو مخاطب سے پوشیدہ رکھنا ہوتا ہے اس لئے الفاظ صریح کی بجائے الفاظ کنائی استعمال کرتا ہے، کنایہ کی تعریف یہ ہے الکنایۃ ما استترت المراد بالاستعمال، بعض حضرات نے کنایہ کی تعریف اس طرح کی ہے، الکنایۃ ترکُ التصریح بذکر الشئ الےٰ ما ہو یلزمہٗ، کسی شے کے صراحۃً ذکر کو ترک کرکے اس شے کے لازم کو ذکر کرنا تاکہ لازم سے ملزوم کی طرف انتقال ہو سکے کما تقول فلان طویل النجاد (طویل النجاد (جو کہ لازم ہے) بول کر طویل القامت (جو کہ ملزوم ہے) مراد لینا، طویل القامت کے لئے طویل النجاد (لمبا پرتلہ) ہونا لازم ہے اس لئے کہ جو شخص دراز قد ہوگا تو اس کی تلوار کا پرتلہ (بیلٹ) بھی لمبا ہوگا۔

سوال: مجاز اور کنایہ میں کیا فرق ہے؟

جواب: دو طریقوں سے فرق ہے (۱) کنایہ حقیقت کے ارادے کے منافی نہیں ہوتا یعنی حقیقی معنے کا بھی ارادہ کرسکتے ہیں اور کنائی معنے بھی مراد لے سکتے ہیں، طویل النجاد بولکر طویل النجاد بھی مراد لے سکتے ہیں جو کہ اس کے حقیقی معنے ہیں اور دراز قد بھی مراد لے سکتے ہیں جو کہ طویل النجاد کے کنائی معنے ہیں بخلاف مجاز کے مجاز بول کر حقیقت مراد نہیں لے سکتے، فی الحمام اسد بول کر اس سے بغیر تاویل حیوان مفترس مراد نہیں لیا جا سکتا، دوسرا فرق یہ ہے کہ کنایہ میں لازم بول کر ملزوم مراد ہوتا ہے اور مجاز میں ملزوم بول کر لازم مراد ہوتا ہے یعنی اسد جو کہ ملزوم ہے بول کر شجاع جو کہ لازم ہے مراد لے سکتے ہیں۔

بعض حضرات نے یہ فرق بیان کیا ہے کہ حقیقت اور مجاز کے درمیان علاقہ اور اتصال لازم ہے جیسا کہ اسد اور رجل شجاع میں شجاعت کا علاقہ ہے مگر کنایہ کے لئے اتصال لازم نہیں ہے جیسا کہ عرب حبشی کو ابو البیضاء اور اعمیٰ کو ابو العیناء بولتے ہیں حالاں کہ ان کے درمیان

کوئی علاقہ نہیں ہے بلکہ تضاد ہے۔

وذلک مثل المجاز: یعنی جس طرح مجاز لوگوں کے درمیان متعارف ہونے سے پہلے مستتر المراد ہوتا ہے اور جب متعارف ہو جاتا ہے تو صریح ہو جاتا ہے جیسا کہ لا یضع قدمہ فی دار فلان، یہ لوگوں کے درمیان عدم دخول کے لئے متعارف ہو گیا ہے لہٰذا اب صریح ہو گیا ہے، مصنف رح اس عبارت سے اس بات کی طرف اشارہ کرنا چاہتے ہیں کہ کنایہ جس طرح حقیقت میں پایا جاتا ہے اسی طرح مجاز میں بھی پایا جاتا ہے۔

وسمی البائن والحرام: مصنفؒ اس عبارت سے ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں اعتراض یہ ہے کہ آپ نے بتایا ہے کہ کنایہ مستتر المراد ہوتا ہے اور طلاق کنائی کے الفاظ مثلاً انت بائن، حرام، بتۃ، بتلۃ وغیرہا معلوم المعانی والمراد ہیں کیوں کہ ہر صاحب لسان جانتا ہے بائن، بینونۃ سے مشتق ہے جس کے معنے انفصال اور جدائی کے ہیں اور حرام، حرمۃ سے مشتق ہے جس کے معنے منع کرنے اور روکنے کے ہیں، یہ الفاظ اپنے معنے پر صراحۃً دلالت کرتے ہیں پھر ان کو کنایہ کیوں کہا جاتا ہے۔

جواب: ان کو کنایہ بطریق مجاز کہا جاتا ہے یہ الفاظ چوں کہ معلومۃ المعانی ہیں اس لئے یہ حقیقۃً کنایہ نہیں ہو سکتے، مجازاً کنایہ کہنے کی وجہ یہ ہے کہ اگرچہ ان کے لغوی معنے میں ابہام نہیں ہے مگر جس محل سے ان کا تعلق ہوتا ہے اور جس میں یہ عمل کرتے ہیں ان میں ابہام ہوتا ہے مثلاً البائن بینونۃ پر دلالت کرتا ہے مگر اس کو ایسے محل کی ضرورت ہے کہ جس میں اس کا اثر ظاہر ہو اور محل اتصال اور علاقہ ہے اور یہ مختلف نوع کا ہو سکتا ہے مثلاً اتصال نکاح کے ساتھ، اتصال مال کے ساتھ، اتصال جمال کے ساتھ وغیرہ، جب شوہر نے انت بائن کہا تو اس کے معنے ہیں تو جدا ہے مگر اس میں ابہام ہے کہ کس چیز سے جدا ہے آیا نکاح سے جدا، یا مال سے یا جمال سے یا خاندان سے پس اس ابہام محل کی وجہ سے مذکورہ الفاظ کو مجازاً کنایہ کے نام سے موسوم کر دیا گیا ہے۔ مذکورہ الفاظ حقیقۃً کنایہ نہیں ہیں بلکہ مجازاً کنایہ ہیں، اگر حقیقۃً کنایہ ہوں تو یہ الفاظ طلاق صریح کے قائم مقام ہوں گے اور صریح الفاظ سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے لہٰذا ان سے بھی طلاق رجعی واقع ہو گی حالاں کہ اس کا کوئی قائل نہیں ہے اس کے علاوہ بائن کے حقیقی معنے کی رعایت بھی نہیں ہے کیونکہ طلاق صریح میں علاقہ نکاح منقطع نہیں ہوتا حالانکہ بائن کے معنے قطع کرنے کے ہیں

اِلَّا فِیْ قَوْلِ الرَّجُلِ اِعْتَدِّیْ لِاَنَّ حَقِیْقَتَہٗ لِلْحِسَابِ وَلَا اَثَرَ لِذٰلِكَ فِی النِّكَاحِ وَالْاِعْتِدَادُ یَحْتَمِلُ اَنْ یُّرَادَ بِہٖ مَا یُعَدُّ مِنْ غَیْرِ الْاَقْرَاءِ فَاِذَا نَوَی الْاَقْرَاءَ وَزَالَ الْاِبْهَامُ بِالنِّیَّةِ وَجَبَ بِهِ الطَّلَاقُ بَعْدَ الدُّخُوْلِ اِقْتِضَاءً وَقَبْلَ الدُّخُوْلِ جُعِلَ مُسْتَعَارًا مَحْضًا عَنِ الطَّلَاقِ لِاَنَّهٗ سَبَبُهٗ فَاسْتُعِیْرَ الْحُکْمُ لِسَبَبِہٖ،

ترجمہ مگر قائل کے قول۔ اعتدی۔ میں اس لئے کہ اعتدی کی حقیقت حساب کے لئے ہے اور نکاح ختم کرنے میں حساب کو کوئی دخل نہیں ہے اور اعتداد میں اس بات کا احتمال ہے کہ حیض کے علاوہ کسی اور شے کا شمار مراد ہو پس جب قائل نے اپنے قول (اعتدی) سے حیض (شمار) کرنے کی نیت کرلی اور نیت کی وجہ سے (اعتدی) کا ابہام زائل ہوگیا تو اس قول سے دخول کے بعد طلاق بطور اقتضاء ثابت ہوجائے گی اور دخول سے پہلے اس قول کو طلاق کے لئے مستعار قرار دیا جائے گا اس لئے کہ طلاق حیض شمار کرنے (عدت گذارنے) کا سبب ہے پس حکم سبب کے لئے مستعار لیا گیا ہے۔

تشریح الا فی قول الرجل، یہ عبارت مصنف کے قول جعلنا ہا بوائن سے استثناء ہے مطلب یہ ہے کہ مذکورہ تمام الفاظ کنایات بائن ہیں یعنی ان سے طلاق بائن واقع ہوتی ہے سوائے تین الفاظ اعتدی، استبرئی، انت واحدۃ، یہ تینوں الفاظ بھی کنائی ہیں اس کے باوجود ان سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے نہ کہ طلاق بائن، کیوں کہ ان تینوں کلمات سے طلاق واقع کرنے کی صورت میں لفظ طلاق اقتضاءً مقدر ہوتا ہے اور لفظ طلاق سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے لہٰذا ان تینوں کلمات سے بھی طلاق رجعی واقع ہوگی، اس لئے کہ اعتدی کے معنے شمار کرنے کے ہیں اور شمار کرنا حیض اور غیر حیض دونوں کا ہوسکتا ہے جیسا کہ اعتدی مالک تو اپنا مال شمار کر، اعتدی آلاء اللہ، اللہ تعالےٰ کی نعمتوں کو شمار کر۔ اور شمار کا قطع نکاح سے کوئی تعلق نہیں ہے، اعتدی حیض اور غیر حیض کو شمار کرنے کا محتمل ہے مگر متکلم نے نیت کے ذریعہ حیض شمار کرنا مراد لے لیا تو ابہام زائل ہوگیا اور مطلب یہ ہوگیا کہ تو حیض شمار کر، یعنی حیض کے ذریعہ عدت گذار، اور عدت گذارنے کے لئے اول طلاق کا ہونا ضروری ہے تو گویا کہ قائل نے طلقتک، اعتدی کہا، اور یہ طلاق صریح ہے اور طلاق صریح سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے کیوں کہ اعتدی سے طلاق اقتضاءً ثابت ہوئی ہے اور جو چیز اقتضاءً ثابت ہوتی ہے وہ ضرورۃً ہوتی ہے اور جو شے ضرورۃً ثابت ہوتی ہے وہ بقدر ضرورت

ثابت ہوتی ہے لہٰذا طلاق بھی بقدر ضرورت ثابت ہوگی اور ضرورت ایک طلاق رجعی سے پوری ہوجاتی ہے، صفت بینونۃ کا اعتبار کرنا ضرورت سے زیادہ کا اعتبار کرنا ہے اسی طرح ایک سے زیادہ کا اعتبار یہ بھی ضرورت سے زیادہ ہے لہٰذا اعتدی سے ایک طلاق رجعی واقع ہوگی۔

ایک طلاق رجعی کا واقع ہونا اس صورت میں ہے جب کہ عورت مدخول بہا ہو اور اگر قبل الدخول اعتدی کہا ہے تو چوں کہ قبل الدخول طلاق دینے کی وجہ سے عدت واجب نہیں ہوتی لہٰذا اس صورت میں اعتدی طلاق محض کے لئے استعارہ ہوگی اور یہ مسبب بول کر سبب مراد ہوگا کیوں کہ طلاق عدت کا سبب اور عدت مسبب ہے، شوہر کا غیر مدخول بہا سے اعتدی کہنا انتِ طالق کے مترادف ہوگا جو کہ طلاق صریح ہے اور طلاق صریح سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے لہٰذا اس صورت میں بھی طلاق رجعی واقع ہوگی

سوال: ماسبق میں یہ بات گذر چکی ہے کہ سبب بول کر مسبب مراد لینا صحیح ہے مگر مسبب بولکر سبب مراد لینا درست نہیں ہے اور یہاں اعتدی بول کر طلاق مراد لینے میں مسبب بول کر سبب مراد لینا لازم آرہا ہے جو کہ جائز نہیں ہے؟

جواب: اگر مسبب سبب کے ساتھ خاص ہو تو استعارہ طرفین سے جائز ہے مذکورہ صورت میں چوں کہ مسبب سبب کے ساتھ خاص ہے لہٰذا طرفین سے استعارہ درست ہوگا۔

سوال: مذکورہ صورت میں مسبب سبب کے ساتھ خاص نہیں ہے لہٰذا استعارہ طرفین سے جائز نہ ہونا چاہئے کیوں کہ عدت طلاق کے ساتھ خاص نہیں ہے اس لئے کہ اگر منکوحہ باندی کو باندی کا مالک آزاد کر دے تو باندی کو اپنے شوہر کے نکاح میں رہنے یا نہ رہنے کا اختیار ہوتا ہے اگر باندی نے نکاح میں نہ رہنا پسند کیا تو اس باندی کو عدت گذارنی ضروری ہے اسی طرح اگر شوہر کا انتقال ہوگیا تب بھی عدت ضروری ہے حالاں کہ ان دونوں صورتوں میں طلاق نہیں پائی گئی، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ عدت طلاق کے ساتھ خاص نہیں ہے اور جب عدت طلاق کے ساتھ خاص نہیں ہے تو مسبب بولکر سبب مراد لینا بھی درست نہ ہوگا؟

جواب: یہ ہے کہ عدت اصالۃً اور بالذات طلاق کے ساتھ خاص ہے اگرچہ بالتبع اور مشابہۃً غیر طلاق میں بھی عدت پائی جاتی ہے چنانچہ معتقہ باندی پر جو عدت واجب ہوتی ہے وہ اصالۃً نہیں ہوتی بلکہ خیارِ عتق چوں کہ طلاق کے مشابہ ہے اس مشابہت کی وجہ سے عدت واجب ہوتی ہے اور شوہر کی وفات کی صورت میں جو عدت واجب ہوتی ہے وہ برارت رحم معلوم کرنے کے لئے نہیں ہوتی بلکہ سوگ منانے کے لئے ہوتی ہے لہٰذا یہ درحقیقت عدت نہیں ہوئی اور یہی وجہ ہے کہ یہ عدت مہینوں کے ذریعہ گذاری جاتی ہے نہ کہ حیض کے ذریعہ۔

وَكَذٰلِكَ قَوْلُهُ اِسْتَبْرِئِي رَحِمَكِ وَقَدْ جَاءَ بِهِ السُّنَّةُ اَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لِسَوْدَةَ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهَا اِعْتَدِّي ثُمَّ رَاجَعَهَا كَذٰلِكَ اَنْتِ وَاحِدَةٌ يَحْتَمِلُ نَعْتًا لِلطَّلْقَةِ وَيَحْتَمِلُ صِفَةً لِلْمَرْاَةِ فَاِذَا زَالَ الْاِبْهَامُ بِالنِّيَّةِ كَانَ دَلَالَةً عَلَى الصَّرِيْحِ لَا عَامِلًا بِمُوْجَبِهِ،

ترجمہ اور ایسے ہی اس کا قول استبرئی رحمک اور اس پر حدیث وارد ہوئی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت سودہ بنت زمعہ رض سے فرمایا ۔ اعتدی ، پھر آپ نے ان سے رجوع فرما لیا اور اسی طرح انت واحدۃ ، طلقۃ کی نعت کا احتمال رکھتا ہے اور مرأۃ کی صفت کا بھی احتمال رکھتا ہے پس جب نیت سے ابہام زائل ہوگیا تو یہ کلام طلاق صریح پر دال ہوگیا اپنے مقتضیٰ کی وجہ سے عامل نہ ہوگا ۔

تشریح ان تین کنائی الفاظ میں سے کہ جن کے ذریعہ طلاق رجعی واقع ہوتی ہے دوسرا لفظ استبرئی رحمک ہے اس کے معنے ہیں اُطلبی براۃ رحمک تو اپنے رحم کو پاک کر ، اس میں دو احتمال ہیں ایک احتمال تو یہ ہے کہ یہ طلب براۃ وطی اور بچہ حاصل کرنے کے لئے ہو چوں کہ حمل رحم کے حیض سے پاک ہونے کے بعد ہی قرار پاتا ہے لہٰذا مطلب یہ ہوگا کہ تو اپنے رحم کو حیض سے پاک کرتا کہ میں جماع کروں جس کے نتیجہ میں بچہ پیدا ہو ، دوسرا احتمال یہ ہے کہ دوسرے شوہر سے نکاح کے لئے اپنا رحم پاک کر ، نیت سے پہلے اگرچہ استبرئی رحمک کی مراد دو احتمالوں کی وجہ سے مبہم تھی لیکن جب متکلم نے دوسرے احتمال کو نیت کے ذریعہ متعین کردیا تو ابہام دور ہوگیا ، اگر مذکورہ جملہ مدخول بہا سے کہا ہے تو اس کلام سے طلاق اقتضاءً ثابت ہوگی کیوں کہ شوہر نے دوسرے شوہر کے لئے براۃ رحم کا مطالبہ کیا ہے اور اس مقصد کے لئے براۃ رحم کا مطالبہ سبقت طلاق کا تقاضہ کرتا ہے کیوں کہ طلاق کے بغیر دوسرے سے نکاح کے لئے براۃ رحم کا کوئی مقصد نہیں ہے اس صورت میں تقدیر عبارت یہ ہوگی استبرئی رحمک لاجل نکاح زوج آخر لانی طلقتک ، بہر حال اس صورت میں بھی لفظ طلاق مقدر ہے اور لفظ طلاق سے طلاق صریح جو کہ طلاق رجعی ہوتی ہے واقع ہوتی ہے ۔

اور اگر یہ قول غیر مدخول بہا سے کہا تو یہ قول کونی طالقًا کے لئے مستعار ہوگا اس صورت میں طلاق کا ثبوت اقتضاءً نہ ہوگا بلکہ مسبب بول کر سبب مراد لینے کے قبیل سے ہوگا اور جب مسبب سبب کے ساتھ خاص ہو تو مسبب بول کر سبب مراد لیا جا سکتا ہے تفصیل ماسبق میں گذر چکی ہے ، استبرئی رحمک مجازًا کونی طالقًا کے معنے میں ہے اور کونی طالقًا سے طلاق واقع ہو جائے گی مگر چوں کہ غیر مدخول بہا پر جو طلاق بھی واقع ہوتی ہے وہ بائن ہی ہوتی ہے نہ کہ رجعی ۔

وقد جارت به السنة: مدخول بہا سے اعتدی کہنے سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے اس پر سنت بھی وارد ہوئی ہے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے سودہ بنت زمعہ رض سے اعتدی فرمایا تھا اور بعد میں رجوع بھی فرمالیا تھا۔ تفصیل اس کی یہ ہے کہ ایک مرتبہ آپ سودہ بنت زمعہ کے پاس تشریف لے گئے تو غزوۂ بدر میں اپنے اقرباء کی ہلاکت پر غمزدہ ہوکر رو رہی تھیں اور مشرکین مکہ کا مرثیہ کہہ رہی تھیں آپ کو یہ بات ناگوار گذری آپ نے فرمایا اعتدی، اس پر حضرت سودہ نادم ہوئیں اور آپ سے سفارش کرائی، نیز اپنی باری حضرت عائشہ صدیقہ رض کو دے دی اور فرمایا کہ میں صرف یہ چاہتی ہوں کہ روز قیامت میں آپ کی ازواج میں شمار کی جاؤں تو آپ نے رجوع فرمالیا۔ اعتدی اور استبرئی دونوں کا چونکہ ایک ہی حکم ہے بلکہ استبرئی اعتدی کی تفسیر ہے اس لئے مصنف علیہ الرحمہ نے سنت کے ذریعہ تائید کو استبرئی کے بعد ذکر کیا ہے۔

مذکورہ کلمات میں سے تیسرا کلمہ انتِ واحدۃ ہے یعنی جس طرح اعتدی سے ایک طلاق رجعی واقع ہوتی ہے انت واحدۃ سے بھی طلاق کی نیت کرنے کی صورت میں ایک طلاق رجعی واقع ہوگی اگرچہ دو یا تین کی نیت کی ہو کیوں کہ واحدۃ میں یہ احتمال ہے کہ طلقۃ کی صفت واقع ہو تو تقدیر عبارت یہ ہوگی انتِ طالق طلقۃ واحدۃ اور یہ بھی احتمال ہے کہ مرأۃ کی صفت واقع ہو اس صورت میں تقدیر عبارت اس طرح ہوگی انتِ امرأۃ واحدۃ لہٰذا دو احتمالوں کی وجہ سے ابہام پیدا ہوگیا اور جب ایک احتمال کو متکلم نے نیت کے ذریعہ متعین کر دیا تو ابہام زائل ہوگیا اور یہ کلام صریح طلاق کے حکم میں ہوگیا اس لئے کہ صفت (واحدۃ) کا ذکر موصوف (طلقۃ) کے وجود پر دلیل ہے پس جس طرح طلاق صریح سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے اسی طرح اس کلام سے بھی طلاق رجعی واقع ہوگی۔

امام شافعی کی دلیل: امام شافعی کے نزدیک انتِ واحدۃ سے نیت طلاق کے باوجود طلاق واقع نہ ہوگی کیوں کہ واحدۃ امرأۃ کی صفت ہے اس میں طلاق کا احتمال نہیں ہے لہٰذا نیت لغو ہو جائے گی اور یہ ایسا ہی ہے کہ کسی شخص نے اپنی بیوی سے انتِ قاعدۃ کہا اور اس سے طلاق کی نیت کی تو جس طرح انتِ قاعدۃ سے طلاق واقع نہیں ہوتی انتِ واحدۃ سے بھی طلاق واقع نہ ہوگی۔

امام صاحب کا جواب: احناف اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ واحدۃ امرأۃ کی صفت بھی ہو سکتی ہے تقدیر عبارت اس طرح ہوگی انتِ واحدۃ عند قومک، او منفردۃ عندی، او واحدۃ نساء البلد فی الحسن و الجمال اور یہ بھی احتمال ہے کہ موصوف کو حذف کر کے صفت کو موصوف کے قائم مقام کر دیا ہو جیسے اَعطیتہٗ جزیلاً میں موصوف کو حذف کر کے صفت کو اس کے قائم مقام کر دیا ہے اس کی اصل اعطیتہ عطاءً جزیلاً تھی، عطاء کو حذف کر کے جزیلاً کو قائم مقام کر دیا ہے اسی طرح انتِ واحدۃ کی

تقدیر انت تطلیقۃ واحدۃ ہے تطلیقۃ کو حذف کرکے واحدۃ کو اس کے قائم مقام کر دیا ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ مضاف اور مضاف الیہ دونوں محذوف ہوں اور مضاف الیہ کی صفت کو مضاف الیہ کے قائم مقام کر دیا ہو اس صورت میں انت واحدۃ کی اصل انت ذات تطلیقۃ ہوگی ذات مضاف اور تطلیقۃ مضاف الیہ دونوں کو حذف کر دیا اور تطلیقۃ کی صفت واحدۃ کو تطلیقۃ کے قائم مقام کر دیا انت واحدۃ ہوگیا اس کی نظیر کعب ابن زہیر کے اس شعر میں موجود ہے۔

وَمَا سُعَادُ غَدَاةَ الْبَيْنِ اِذْ رَحَلَتْ ۞ اِلَّا اَغَنُّ غَضِيْضُ الطَّرْفِ مَكْحُوْلُ

محل استشہاد مصرعۂ ثانیہ ہے اس لئے کہ اس کی اصل مثل غزالٍ اغنّ ہے اس میں مثل مضاف اور غزالٍ مضاف الیہ دونوں کو حذف کر دیا گیا ہے اور اغنّ کو جو کہ غزال کی صفت ہے اس کے قائم مقام کر دیا ہے۔ عورت خود تطلیقۃ نہیں ہوتی البتہ ذات تطلیقۃ ہوتی ہے۔

مصنف کے قول ولا عاملاً بموجبہ کا مطلب یہ ہے کہ انت واحدۃ قطع نکاح میں مذکورہ طریقہ سے عامل ہے ورنہ اپنے موجب اور مقتضیٰ کے اعتبار سے قطع نکاح میں عامل نہیں ہے بلکہ انت واحدۃ کا موجب تو توحّد اور انفراد ہے اور توحید وانفراد میں قطع نکاح پر کوئی دلالت نہیں ہے۔

ثُمَّ الْاَصْلُ فِى الْكَلَامِ هُوَ الصَّرِيْحُ فَاَمَّا الْكِنَايَةُ فَفِيْهَا ضَرْبُ قُصُوْرٍ مِنْ حَيْثُ اَنَّهٗ يَقْصُرُ عَنِ الْبَيَانِ بِدُوْنِ النِّيَّةِ وَظَهَرَ هٰذَا التَّفَاوُتُ فِيْمَا يُدْرَأُ بِالشُّبُهَاتِ حَتّٰى اَنَّ الْمُقِرَّ عَلٰى نَفْسِهٖ بِبَعْضِ الْاَسْبَابِ الْمُوْجِبَةِ لِلْعُقُوْبَةِ مَالَمْ يَذْكُرِ اللَّفْظَ الصَّرِيْحَ لَا يَسْتَوْجِبُ الْعُقُوْبَةَ،

ترجمہ اصل کلام میں صریح ہے کیوں کہ کنایہ میں ایک قسم کا قصور ہوتا ہے اس لئے کہ کنایہ نیت کے بغیر بیان سے قاصر رہتا ہے اور یہ تفاوت ان احکام میں ظاہر ہوگا جو شبہات کی وجہ سے ختم ہوجاتے ہیں حتےٰ کہ عقوبت واجب کرنے والے اسباب میں سے کسی سبب کا اپنی ذات پر اقرار کرنے والا جب تک لفظ صریح ذکر نہ کرے عقوبت کا مستحق نہیں ہوگا۔

تشریح کلام میں اصل صریح ہے اور کنایہ خلاف اصل ہے اس لئے کہ کلام کی وضع افہام و تفہیم کے لئے ہے اور اس مقصد میں کلام صریح اتم و اکمل ہے کیوں کہ مقصد کلام صریح سے بغیر نیت ثابت ہوجاتا ہے اور کنایہ اس مقصد میں قاصر ہے اس لئے کہ کنایہ سے مقصد کا

حصول نیت یا دلالت حال کے بغیر نہیں ہوتا۔
ظہور وخفاء کے اعتبار سے تفاوت حدود وکفارات میں ظاہر ہوگا جو کہ شبہات کی وجہ سے مرتفع ہوجاتے ہیں حدود اور کفارات کنایہ سے ثابت نہیں ہوتے، مثلاً کسی شخص نے زنا کے اقرار کیلئے جَامعتُ فلانیۃ جماعًا حرامًا کہا یا واقعتُہا کہا یا وَطِیتُہا کہا تو قائل پر حد زنا واجب نہ ہوگی جب تک نکتُہا یا زینب بہا نہ کہے، یا کسی شخص نے کسی عورت سے جَامعک فلان جماعًا حرامًا یا کسی مرد سے فجرت فلانیۃ کہا تو قائل پر حد قذف واجب نہ ہوگی اِس لئے کہ اس نے صراحت کے ساتھ تہمت نہیں لگائی۔

وَالقِسمُ الرَّابِعُ فِی مَعرِفَۃِ وُجُوہِ الوُقُوفِ عَلیٰ اَحکَامِ النَّظمِ وَھِیَ اَربَعَۃٌ اَلاِستِدلَالُ بِعِبَارَۃِ النَّصِّ وَبِاِشَارَتِہٖ وَبِدَلَالَتِہٖ وَبِاقتِضَائِہٖ،

ترجمہ چوتھی تقسیم احکام نظم پر واقف ہونے کے طریقوں کی معرفت کے (بیان) میں ہے اور وہ طریقے چار ہیں استدلال بعبارۃ النص، وباشارۃ النص، وبدلالۃ النص، وباقتضاء النص۔

تشریح تقسیماتِ اربعہ میں سے یہ چوتھی تقسیم اس اعتبار سے ہے کہ مجتہد نظم کی مراد پر کس طرح واقف ہوگا عبارۃ النص کے طریقہ پر یا اشارۃ النص کے طریقہ پر یا دلالۃ النص کے طریقہ پر یا اقتضاء النص کے طریقہ پر، ماقبل کی تقسیمات ثلثہ کا تعلق نظم سے ہے اور اس تقسیم کا تعلق معنے سے ہے اسی وجہ سے اول تقسیم کے لئے مصنف نے فرمایا تھا القسم الاول فی وجوہ النظم صیغۃً ولغۃً، اور دوسری تقسیم میں فرمایا القسم الثانی فی وجوہ البیان بذٰلک النظم، اور تیسری تقسیم کے لئے فرمایا تھا والقسم الثالث فی وجوہ استعمال ذٰلک النظم، اس تقسیم رابع کا تعلق معنے سے ہے، دلالت النص اور اقتضاء النص کا معنے کے قبیل سے ہونا تو ظاہر ہے اس لئے کہ نہ تو دلالت لفظ ہے اور نہ اقتضاء، جب یہ دونوں لفظ نہیں ہیں تو یہ از قبیل معنے ہیں یہ نہیں ہوسکتا ہے کہ دلالت اور اقتضاء نہ لفظ ہوں اور نہ معنے یہ ارتفاع نقیضین ہے جو کہ باطل ہے اور اشارۃ النص اور عبارۃ النص بھی معنے کے قبیل سے ہیں اس لئے کہ عبارۃ اور اشارہ بالعبارۃ اگرچہ نظم ہے مگر مستدِل اور مجتہد کی نظر معنی کیطرف ہوتی ہے نہ کہ نظم کی طرف اس لئے کہ احکام کا ثبوت معنے سے ہوتا ہے نہ کہ نظم سے مثلاً اباحت قتل المشرکین ان معنے سے ثابت ہے جو اللہ تعالےٰ کے قول فاقتلوا المشرکین سے ثابت ہیں۔

أَمَّا الْأَوَّلُ فَمَا سِيْقَ الْكَلَامُ لَهُ وَأُرِيْدَ بِهِ قَصْدًا وَالْإِشَارَةُ مَا ثَبَتَ بِالنَّظْمِ مِثْلَ الْأَوَّلِ إِلَّا أَنَّهُ مَا سِيْقَ الْكَلَامُ لَهُ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِيْنَ الَّذِيْنَ الْآيَةَ سِيْقَ الْكَلَامُ لِبَيَانِ إِيْجَابِ سَهْمٍ مِنَ الْغَنِيْمَةِ لَهُمْ وَفِيْهِ إِشَارَةٌ إِلَى زَوَالِ أَمْلَاكِهِمْ إِلَى الْكُفَّارِ وَهُمَا سَوَاءٌ فِي إِيْجَابِ الْحُكْمِ إِلَّا أَنَّ الْأَوَّلَ أَحَقُّ عِنْدَ التَّعَارُضِ

ترجمہ بہرحال اول وہ حکم ہے کہ جس کے لئے کلام لایا گیا ہو اور قصداً کلام سے اس کا ارادہ کیا گیا ہو اور اشارۃ النص وہ ہے جو اول کی طرح نظم سے ثابت تو ہو مگر کلام اس کے لئے نہ لایا گیا ہو جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا قول۔ للفقراء المہاجرین الایہ ،میں کہ کلام اس بات کو بیان کرنے کے لئے لایا گیا ہے کہ مال غنیمت میں فقراء کا حصہ واجب ہے اور اس آیت میں اس بات کی طرف بھی اشارہ ہے کہ ان کی ملکیت زائل ہو کر کفار کی طرف منتقل ہو گئی اور یہ دونوں (عبارۃ النص اور اشارۃ النص) ایجاب حکم میں برابر ہیں لیکن اول کو تعارض کے وقت ترجیح ہوگی۔

تشریح تقسیم رابع کی اول قسم استدلال بعبارۃ النص ہے لیکن یہاں اول سے وہ حکم مراد ہے جو عبارۃ النص سے ثابت ہوتا ہے۔

فما سیق الکلام سے عبارۃ النص یا استدلال بعبارۃ النص کی تعریف مقصود نہیں ہے بلکہ اس کے حکم کی تعریف مقصود ہے جو عبارۃ النص یا استدلال بعبارۃ النص سے ثابت ہوتا ہے، وأرید بہ قصداً کی قید سے اشارۃ النص خارج ہو گیا اس لئے کہ اشارۃ النص سے ثابت ہونے والا حکم بالقصد نہیں ہوتا ورنہ تو جس طرح عبارۃ النص کا حکم نظمِ نص سے ثابت ہوتا ہے اشارۃ النص کا حکم بھی نظم نص ہی سے ثابت ہوتا ہے مگر دونوں میں فرق یہ ہے کہ جو حکم اشارۃ النص سے ثابت ہوتا ہے اس کے لئے کلام لایا نہیں جاتا اور عبارۃ النص سے جو حکم ثابت ہوتا ہے کلام اس کیلئے لایا جاتا ہے۔

ما ثبت بالنظم کی قید سے اس حکم سے احتراز ہو گیا جو ثابت بدلالۃ النص ہو اس لئے کہ جو حکم دلالۃ النص سے ثابت ہوتا ہے وہ نظم کی بجائے معانی سے ثابت ہوتا ہے۔

الا انہ ما سیق الکلام لہ سے مصنف ایک سوال مقدر کا جواب دینا چاہتے ہیں۔

سوال: سوال یہ ہے کہ عبارۃ النص اور اشارۃ النص سے ثابت ہونے والا حکم نظم نص سے ثابت ہوتا ہے تو پھر دونوں کے درمیان کیا فرق ہے؟

جواب: جواب کا ماحصل یہ ہے کہ عبارۃ النص سے جو حکم ثابت ہوتا ہے کلام کو اس کے لئے

لایا جاتا ہے اور اشارۃ النص سے جو حکم ثابت ہوتا ہے اس کے لئے کلام نہیں لایا جاتا بلکہ ضمناً ثابت ہوتا ہے، محسوسات میں اس کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص کسی انسان کو قصداً دیکھتا ہے اور اس کے آس پاس کی اشیاء بھی نظر آتی ہیں حالاں کہ ان کا دیکھنا مقصود نہیں ہوتا پس اول بمنزلہ ثابت بعبارۃ النص ہے اور ثانی بمنزلہ ثابت باشارۃ النص ہے اور شرعیات میں اس کی مثال وہ ہے جو مصنف نے للفقراء المہاجرین سے بیان فرمائی ہے، اس آیت کو لانے کا مقصد ان مہاجرین کے لئے جو ہجرت کرکے مدینہ تشریف لائے تھے مال غنیمت میں حصہ ثابت کرنا ہے یہ ثبوت عبارۃ النص کے طور پر ہے اور اسی آیت میں اس بات کی طرف بھی اشارہ ہے کہ مہاجرین مکہ میں جو مال چھوڑ کر آئے تھے وہ ان کی ملکیت سے نکل کر کفار کی ملکیت میں داخل ہوگیا کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے مہاجرین کو فقراء کہا ہے اور شرعاً فقیر اس شخص کو کہتے ہیں جو نصاب کا مالک نہ ہو یا کسی بھی شے کا مالک نہ ہو اگر مکہ میں مہاجرین کا چھوڑا ہوا مال مہاجرین ہی کی ملک میں باقی رہتا اور کفار کے غلبہ سے مہاجرین کی ملک ختم نہ ہوتی تو ان کو فقراء کہنا درست نہ ہوتا اس لئے کہ فقیر اسی کو کہا جاتا ہے جو کسی شے کا مالک نہ ہو نہ یہ کہ وہ اپنے مال سے دور ہو اور مال پر اس کا قبضہ نہ ہو کیوں کہ مسافر اپنے مال سے دور ہوتا ہے مگر چوں کہ مال اسی کی ملکیت میں ہوتا ہے اسی وجہ سے اس کو فقیر نہیں کہا جاتا اور اس پر زکوٰۃ بھی واجب ہوتی ہے۔

سوال: یہ آیت ان حضرات کا حصہ بیان کرنے کے لئے نازل ہوئی ہے جن کا ذکر اول آیت میں ہے اور وہ ذوی القربیٰ والیتمیٰ والمساکین ہیں لہٰذا ان کے لئے مال غنیمت کے خمس کا ثبوت نص سے ہوگا اور فقراء مہاجرین اس نص میں شامل نہیں ہیں۔

جواب: یہ ہے کہ للفقراء المہاجرین الایہ، لذی القربیٰ والیتمیٰ الایہ سے تکرار عامل کے ساتھ بدل ہے دونوں جگہ عامل لام ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ للفقراء الآیۃ بغیر واؤ کے عطف ہے جیسا کہ کہا جاتا ہے المال لزید لبکر آیت دونوں صورتوں میں بیان مصارف خمس کے لئے ہے۔

وہما سواء فی ایجاب الحکم، مصنف علیہ الرحمہ اس عبارت سے یہ بتانا چاہتے ہیں کہ عبارۃ النص اور اشارۃ النص اثبات حکم میں برابر ہیں کیوں کہ دونوں سے ثابت ہونے والا حکم نظم نص سے ثابت ہوتا ہے یا اس لئے برابر ہیں کہ دونوں کی مراد قطعی الدلالت ہوتی ہے لیکن عبارۃ النص کو تعارض کے وقت اشارۃ النص پر ترجیح ہوتی ہے کیوں کہ اول کے لئے کلام لایا جاتا ہے اور حکم اس سے قصداً ثابت ہوتا ہے بخلاف ثانی (اشارۃ النص) کے کہ کلام کو اس کے لئے لایا نہیں جاتا بلکہ ضمناً حکم ثابت ہوتا ہے، عبارۃ النص اور اشارۃ النص میں تعارض کی مثال علیہ السلام کا قول۔ اِنّھن ناقصاتُ العقلِ والدین قیل

وما نقصان دینهن فقال بقعد احداهن فی قعر بیتها شطر عمرها، آپ نے فرمایا کہ عورتیں ناقصات العقل والدین ہوتی ہیں آپ سے سوال کیا گیا یا رسول اللہ ان کا نقصان دین کیا ہے فرمایا کہ ان میں سے ہر ایک اپنی عمر کا نصف حصہ گھر کے ایک کونہ میں بیٹھ رہتی ہیں یعنی نماز روزہ نہیں کرتی، یہ کلام نقصان دین کو بیان کرنے کے لئے لایا گیا ہے لہٰذا اس بارے میں عبارۃ النص ہے مگر اسی عبارت سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ حیض کی اکثر مدت پندرہ دن ہے جیساکہ امام شافعیؒ کا مذہب ہے مگر حیض کی یہ مدت اشارۃ النص سے ثابت ہوتی ہے اس لئے کہ آدمی زندگی نماز نہ پڑھنا اور روزہ نہ رکھنا حیض کی وجہ سے ہوگا اور زندگی کا حساب سال کے ذریعہ ہوتا ہے لہٰذا آدھا سال حیض کا زمانہ ہوگا اور سال کا حساب مہینوں کے ذریعہ ہوتا ہے لہٰذا آدھا مہینہ حیض کا زمانہ شمار ہوگا تو اس طریقہ سے اشارۃ النص کے ذریعہ حیض کی اکثر مدت پندرہ دن ثابت ہوتی ہے مگر یہ مدت اس مدت کے معارض ہے جو حضرت ابوامامہ باہلی کی حدیث سے ثابت ہوتی ہے اور وہ دس دن ہے، آپ نے فرمایا اقل الحیض ثلثة ایام واکثرہا عشرۃ، یہ حدیث مدت حیض کو بیان کرنے کے لئے لائی گئی ہے لہٰذا حدیث میں حیض کی اکثر مدت دس یوم عبارۃ النص سے ثابت ہوئی ہے اور پندرہ یوم اشارۃ النص سے ثابت ہوئی ہے لہٰذا عبارۃ النص سے ثابت شدہ مدت کو اشارۃ النص سے ثابت شدہ مدت پر ترجیح ہوگی۔ بقیہ ص۱۲۰ پر

وَاَمَّا دَلَالَةُ النَّصِّ فَمَا ثَبَتَ بِمَعْنَى النَّصِّ لُغَةً لَا اِسْتِنْبَاطًا بِالرَّاْيِ كَالنَّهْيِ عَنِ التَّاْفِيْفِ يُوْقَفُ عَلٰى حُرْمَةِ الضَّرْبِ مِنْ غَيْرِ وَاسِطَةِ التَّاَمُّلِ وَالْاِجْتِهَادِ وَالثَّابِتُ بِدَلَالَةِ النَّصِّ مِثْلُ الثَّابِتِ بِالْاِشَارَةِ حَتّٰى صَحَّ اِثْبَاتُ الْحُدُوْدِ وَالْكَفَّارَاتِ بِدَلَالَاتِ النُّصُوْصِ اِلَّا عِنْدَ التَّعَارُضِ دُوْنَ الْاِشَارَةِ،

ترجمہ بہرحال دلالۃ النص (وہ حکم ہے) جو نص کے معنے سے لغۃً ثابت ہو نہ کہ رائے واجتہاد سے جیساکہ اُف کہنے کی ممانعت کہ اس کے ذریعہ مارنے کی حرمت بغیر تامل اور اجتہاد کے معلوم ہوتی ہے اور دلالۃ النص سے ثابت ہونے والا حکم اشارۃ النص سے ثابت ہونے والے حکم کے مانند ہوتا ہے یہاں تک کہ حدود اور کفارات کا ثبوت نصوص کی دلالت سے صحیح ہوتا ہے، مگر تعارض کے وقت (دلالۃ النص) اشارۃ النص سے کمتر ہوتی ہے۔

تشریح: مصنف علیہ الرحمہ یہاں سے تقسیم رابع کی قسم ثالث کو بیان فرما رہے ہیں، دلالۃ النص

وہ حکم ہے جو نص کے لغوی معنے سے ثابت ہو رائے اور اجتہاد کا اس میں کوئی دخل نہ ہو اور لغوی معنی سے نص کے موضوع لۂ معنی مراد نہیں ہیں اس لئے کہ یہ عبارۃ النص کے قبیل سے ہیں بلکہ وہ معنی التزامی مراد ہیں جو لغۃً مفہوم ہوتے ہیں جیسا کہ تافیف کے لئے ایلام وایذاء کے معنے لازم ہیں ورنہ تو تافیف کے معنے موضوع لۂ کلمہ اُف کا تلفظ کرنا ہے، مصنف کے قول بمعنے النص کی قید سے عبارۃ النص اور اشارۃ النص دونوں خارج ہوگئے کیوں کہ یہ دونوں نظم نص سے ثابت ہوتے ہیں نہ کہ معنے نص سے اسی طرح محذوف بھی خارج ہوگیا کیوں کہ اس کا ثبوت بھی نظم سے ہوتا ہے اور محذوف کالمذکور ہوتا ہے، دلالۃ النص کی تعریف میں لغۃً کا لفظ بمعنے النص کی تمیز ہے مطلب یہ ہے کہ دلالۃ النص سے ثابت ہونے والے حکم کا فہم لغت پر موقوف ہوتا ہے عقل اور شریعت پر موقوف نہیں ہوتا اور جب ایسا ہے تو لغۃً کی قید سے مقتضاء النص، دلالۃ النص کی تعریف سے خارج ہوگیا اور لا استنباطًا کی قید سے قیاس خارج ہوگیا اور ان لوگوں پر رد ہوگیا جو دلالۃ النص کو قیاس جلی کہتے ہیں اس لئے کہ قیاس جلی میں رائے واستنباط کی ضرورت ہوتی ہے بخلاف دلالۃ النص کے کہ اس کو ہر اہل لغت سمجھ سکتا ہے اسی کی طرف مصنف نے اپنے قول "کالنہی عن التافیف الخ" سے اشارہ کیا ہے، اللہ تعالیٰ کے قول "ولا تقل لھما اُف" کے معنے موضوع لۂ فقط کلمہ اُف کے تکلم سے ممانعت ہی جو کہ عبارۃ النص سے ثابت ہے پس اسی نہی عن التافیف سے ضرب وشتم اور ہر اس شے کی حرمت معلوم ہوگئی جو والدین کی ایذا رسانی کا سبب ہو اور اس حرمت کو ہر وہ شخص سمجھ سکتا ہے جو اہل لسان ہو اس میں تامل اور اجتہاد کی ضرورت نہیں ہے اور یہ معنے عبارۃ النص سے بطور دلالۃ النص التزامی ثابت ہیں اس لئے کہ ضرب وشتم کی حرمت لاتقل لھما اُف کی حرمت کے لئے لازم ہے۔

والثابت بدلالۃ النص مثل الثابت باشارۃ النص: مصنف رح کا مقصد اس عبارت سے دلالۃ النص اور اشارۃ النص کے درمیان مساوات اور ان دونوں اور قیاس کے درمیان فرق واضح کرنا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اشارۃ النص اور دلالۃ النص قطعی الثبوت اور منسوب الی النص ہونے اور ثابت بالنظم ہونے اور ان دونوں سے حدود وکفارات کے ثبوت کے صحیح ہونے میں برابر ہیں اور یہ دونوں قیاس سے مختلف ہیں کیوں کہ یہ دونوں قطعی الثبوت اور قیاس ظنی الثبوت ہوتا ہے اور یہ فرق اس صورت میں ہے کہ جب قیاس کی علت مجتہد نے فکر وتامل کے بعد مستنبط کیا ہو جیسا کہ حدیث میں مذکورہ اشیاء ستہ میں جنس اور قدر احناف کے نزدیک علۃ مستنبطہ ہے اور اگر علت منصوصہ ہو تو قیاس قطعیت اور اثبات میں دلالت کے مساوی ہوگا۔

دلالۃ النص سے حدود کے ثابت ہونے کی مثال غیر ماعز اسلمی پر حد زنا کا ثبوت ہے کیوں کہ

ماعز اسلمی رضؓ پر حد زنا کا ثبوت عبارۃ النص سے ہے اس لئے کہ آپؐ نے صراحتہً ماعز اسلمیؓ پر حد زنا جاری کرنے کا حکم صادر فرمایا تھا، اس بات پر اجماع ہے کہ ماعز اسلمی رضؓ پر حد زنا کا اجراء اس لئے نہیں تھا کہ ان کا نام ماعز تھا یا وہ صحابی رسول تھے بلکہ حد کے اجراء کا سبب حالتِ احصان میں زنا کرنا تھا لہٰذا غیر ماعز اسلمی کے لئے حد زنا کا ثبوت دلالۃ النص سے ہوگا۔

دلالۃ النص سے کفارہ کے ثبوت کی مثال غیر اعرابی کہ جس نے رمضان کے روزے میں قصداً اپنی بیوی سے جماع کیا، کو کفارہ کا ثبوت ہے اور اعرابی پر کفارہ کا ثبوت عبارۃ النص سے ہے مگر اس لئے نہیں کہ وہ اعرابی تھا یا صحابی رسول تھا بلکہ اس لئے کہ اس نے رمضان کے روزے میں قصداً جماع کر کے جنایت علی الصوم کی تھی لہٰذا جو شخص بھی اس جنایت کا مرتکب ہوگا اس پر کفارہ صوم واجب ہوگا، موطوءہ عورت پر بھی کفارہ کا ثبوت دلالۃ النص سے ہوگا اس لئے کہ وہ بھی اس جنایت میں شریک ہے بشرطیکہ موطوءہ مکرہ نہ ہو، جس طرح جماع سے کفارہ صوم واجب ہوتا ہے اسی طرح اکل و شرب سے بھی ہوتا ہے غرضیکہ رمضان کے روزہ کو قصداً توڑنے پر کفارہ واجب ہوگا اس لئے کہ جماع اور دیگر طریقوں سے روزہ توڑنا جنایت علی الصوم میں برابر ہیں، امام شافعی رح کے نزدیک کفارہ صرف جماع سے واجب ہوتا ہے نہ کہ اکل و شرب وغیرہ سے۔

الا عند التعارض الخ، دلالۃ النص اور اشارۃ النص ثبوت حکم میں مساوی ہیں یعنی قطعی الثبوت ہیں البتہ تعارض کی صورت میں دلالۃ النص اشارۃ النص سے کمتر ہے کمتر ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اشارۃ النص میں نظم اور معنے لغوی دونوں پائے جاتے ہیں اور دلالۃ النص میں صرف معنے لغوی پائے جاتے ہیں معنے معنے سے معارض ہو کر ساقط ہوگیا اشارۃ النص میں نظم معارضہ سے باقی رہ گیا لہٰذا اشارۃ النص دلالۃ النص کے مقابلہ میں قوی ہوا۔

اشارۃ النص اور دلالۃ النص کے درمیان تعارض کی مثال اللہ تعالے کا قول "ومن قتل مؤمنا خطأً فتحریر رقبۃ مؤمنۃ" ہے یہ آیت دلالۃ النص کے طور پر اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ جو شخص مومن کو قصداً قتل کر دے تو اس پر بھی کفارہ واجب ہو کیوں کہ عامد خاطی سے جرم میں اعلیٰ ہے اور جب خاطی پر کفارہ واجب ہے تو عامد پر بطریق اولےٰ واجب ہوگا جیسا کہ امام شافعی رح کا یہی مذہب ہے، لیکن دوسری آیت اشارۃ النص کے طور پر اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ عامد پر کفارۂ قتل واجب نہیں ہوگا، دوسری آیت یہ ہے مَن قتل مؤمنا متعمداً فجزاءہ جہنم خالدین فیہا یہ آیت اشارۃ النص کے طور پر کفارہ کے عدم وجوب پر دلالت کرتی ہے کیوں کہ جزاء کے معنے کافی اور کامل کے ہیں اور قتل عمد کی جو جزاء مذکور ہے وہ کل جزاء ہے لہٰذا یہ معلوم ہوگیا کہ قتل عمد کی جزاء

سوا رجہنم کے اور کچھ نہیں ہے جیسا کہ ہمارا مذہب ہے۔

سوال: جب قتل عمد کی جزار کافی صرف جہنم ہے تو پھر قاتل عامد پر قصاص اور دیت واجب نہیں ہونی چاہئے حالاں کہ دونوں میں سے ایک ضرور واجب ہوتی ہے؟

جواب: قصاص اور دیت جزار محل کے طور پر واجب ہوتے ہیں نہ کہ جزار فعل کے طور پر، جزار فعل یعنی قتل کی جزار تو جہنم ہے اور مقتول کی جزار قصاص یا دیت ہے، اگر مقتول کی جزار واجب نہ ہو تو مقتول کا خون ہدر یعنی ضائع ہوگا حالاں کہ مقتول کے ساتھ ورثار کا حق متعلق ہے جس کی وجہ سے ورثار کا حق تلف ہو جائے گا۔

وَاَمَّا الْمُقْتَضٰى فَزِيَادَةٌ عَلَى النَّصِّ ثَبَتَ شَرْطًا لِصِحَّةِ الْمَنْصُوْصِ عَلَيْهِ لِمَا لَمْ يَسْتَغْنِ عَنْهُ فَوَجَبَ تَقْدِيْمُهُ لِتَصْحِيْحِ الْمَنْصُوْصِ فَقَدِ اقْتَضَاهُ النَّصُّ فَصَارَ الْمُقْتَضٰى بِحُكْمِهِ حُكْمًا لِلنَّصِّ وَالثَّابِتُ بِهِ يَعْدِلُ الثَّابِتَ بِدَلَالَةِ النَّصِّ اِلَّا عِنْدَ الْمُعَارَضَةِ بِهِ،

ترجمہ بہر حال مقتضیٰ سو وہ نص پر ایسی زیادتی ہے جو منصوص علیہ کی تصحیح کے لئے شرط بنکر ثابت ہوئی ہو کیوں کہ منصوص علیہ زیادتی (مقتضیٰ) سے مستغنی نہیں ہے پس زیادتی (مقتضیٰ) کی تقدیم منصوص علیہ کی تصحیح کے لئے واجب ہے اس لئے کہ نص نے اس زیادتی (مقتضیٰ) کا تقاضہ کیا ہے لہٰذا مقتضیٰ مع اپنے حکم کے نص کے حکم میں ہو گیا اور مقتضیٰ سے ثابت ہونے والا حکم دلالت سے ثابت ہونے والے حکم کے (وجوب عمل میں) مساوی ہوتا ہے البتہ تعارض کی صورت میں برابر نہیں ہوتا۔

تشریح مصنف علیہ الرحمہ تقسیم رابع کی چوتھی اور آخری قسم کو بیان فرمارہے ہیں، مقتضیٰ کلام میں اس زیادتی کو کہتے ہیں جس کا کلام اپنی صحت کے لئے تقاضہ کرتا ہے، یعنی اگر اس مقتضیٰ کو مقدر نہ مانا جائے تو کلام لغو ہو جائے، پس وہ شے جو اس زیادتی کی تقدیر پر آمادہ کرتی ہے وہ صیانۃ الکلام عن اللغو ہے اس کو مقتضِی کہتے ہیں اور جو شے زیادہ ہوتی ہے اس کو مقتضیٰ کہتے ہیں اور اس زیادتی کی طلب کو اقتضار اور جو شے اس سے ثابت ہوتی ہے وہ حکم مقتضیٰ کہلاتی ہے، حاصل یہ ہے کہ جب نص ایسی ہو کہ اس کے معنے مقتضیٰ کے بغیر صحیح نہ ہوں

تو وہاں چار امور کی ضرورت ہوتی ہے (۱) مقتضِی وہو النص (۲) مقتضیٰ وہو ذلک الشرط (۳) اقتضاء وہو النسبۃ بین المقتضیٰ والمقتضِی (۴) حکم المقتضیٰ وہو المراد الثابت۔

منصوص کی صحت کے لئے جو زیادتی ہوتی ہے وہ بمنزلہ شرط ہوتی ہے کیوں کہ منصوص زیادتی سے مستغنی نہیں ہوسکتی اور ہر وہ شے کہ جس سے مستغنی نہ ہوا جا سکتا ہو بمنزلہ شرط ہوتی ہے اور جو بمنزلہ شرط ہوتی ہے اس کی تقدیم واجب ہوتی ہے لہٰذا اس زیادتی کی تقدیم بھی منصوص پر واجب ہوگی۔

مثال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا قول "فتحریر رقبۃ" اس میں مملوکۃ کو مقدر مانا گیا ہے یہ منصوص پر زیادتی ہے کیوں کہ تحریر رقبہ ملک کے بغیر متحقق نہیں ہوسکتی، ہمارے اصحاب میں سے عام متقدمین اور اصحاب الشافعی مقتضیٰ اور محذوف میں کوئی فرق نہیں کرتے لیکن فخر الاسلام اور عامۃ المتاخرین نے فرق کیا ہے اور وہ فرق یہ ہے کہ جس کو معنے لغوی کی تصحیح کے لئے مقدر مانا جائے وہ محذوف ہوتا ہے جیسے فاسئل القریہ میں اہل کی تقدیم کے بغیر لغۃً کلام لغو ہے، اس لئے کہ قریہ سے سوال نہیں کیا جاتا البتہ اہل قریہ سے سوال کیا جاتا ہے اور شرعاً کلام کی تصحیح کے لئے جو تقدیر ہوگی وہ مقتضیٰ ہوتی ہے جیسے تحریر رقبۃ میں مملوکۃ کی تقدیر معنے شرعی کی تصحیح کے لئے ہے کیوں کہ شرعاً رقبہ کی تحریر مالکیت کے بغیر نہیں ہوسکتی۔

فصار المقتضیٰ، پس مقتضیٰ معہ اپنے حکم کے نص کے حکم میں ہو جاتا ہے یعنی مقتضیٰ کا حکم بھی نص ہی کی طرف مضاف ہوتا ہے کیوں کہ مقتضیٰ کا حکم مقتضیٰ کے تابع ہوتا ہے اور مقتضیٰ مقتضِی کے تابع ہوتا ہے گویا کہ مقتضیٰ مقتضِی کی طرف مضاف بلا واسطہ ہوتا ہے اور مقتضیٰ کا حکم مقتضیٰ کے واسطہ سے مقتضِی کی طرف مضاف ہے۔

سوال: بقول آپ کے مقتضیٰ شرط ہے اور شرط مشروط پر مقدم ہے اور حکم فرع ہے جو کہ متاخر ہے لہٰذا مقتضیٰ شرط ہونے کے باوجود نص (مقتضِی) کا حکم کس طرح ہوسکتا ہے؟

جواب: جواب یہ ہے کہ یہاں دو اعتبار ہیں مقتضیٰ باعتبار صحت کلام کے شرط اور موقوف علیہ ہے اور اس اعتبار سے کہ وہ مقتضِی کے تابع ہو کر ثابت ہوتا ہے فرع اور حکم ہے۔

یہ مسئلہ اس مثال سے بخوبی واضح ہو جائے گا۔ اَعتِق عبدک عنی بالف درہم، امر بالاعتاق اولاً بیع کا تقاضہ کرتا ہے کیوں کہ عتق بغیر ملک کے صحیح نہیں ہے لہٰذا تقدیر عبارت یہ ہوگی، بِع عبدکَ عنی بالف درہم ثم کن وکیلی بالاعتاق، پس بیع زیادتی ہے جو کہ بطور شرط صحت عتق کے لئے ثابت ہوئی ہے جب کہ عتق بیع کی محتاج ہے لہٰذا صحت عتق کے لئے تقدیم بیع واجب ہے پس بیع

معہ اپنے حکم کے جو کہ ملک ہے عتق کا حکم ہو گئی اس لئے کہ حکم مقتضٰی سے اور مقتضٰی نص سے ثابت ہے کیوں کہ ثابت بالثابت بالشئے ثابت بذلک الشئی ہوتی ہے جس طرح کہ دوست کا دوست دوست ہوتا ہے۔

والثابت بہ یعدل الثابت الخ، مقتضٰی اور دلالۃ النص ایجاب حکم قطعی میں مساوی ہوتے ہیں البتہ ان دونوں میں تعارض کے وقت دلالۃ النص کو ترجیح ہوتی ہے، تعارض کی مثال علیہ السلام کا حضرت عائشہ صدیقہ سے فرمان ہے حُتّیہ ثم اقرصیہ ثم اغسلیہ بالماء، یہ حدیث اقتضاء النص کے طور پر اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ غسل نجاست پانی کے علاوہ کسی اور چیز سے جائز نہ ہو کیونکہ جب آپ نے غسل نجاست کو پانی سے واجب فرمایا تو اس کا تقاضہ ہے کہ پانی کے علاوہ سے غسل نجاست جائز نہ ہو، لیکن یہی حدیث بطور دلالۃ النص اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ غسل نجاست غیر ماء سے بھی جائز ہے کیوں کہ جو معنے حدیث سے مفہوم ہوتے ہیں وہ تطہیر ہے اور تطہیر ماء اور مائعات دونوں سے ہوتی ہے کیوں کہ مقصد ازالہ نجاست ہے یہی وجہ ہے کہ اگر نجس کپڑے کو بدن سے الگ کر دیا جائے یا محل نجاست کو کاٹ دیا جائے تو پھر پانی کا استعمال ضروری نہیں ہے دلالۃ النص سے ثابت ہونے والا حکم ثابت بالمقتضٰی سے اقوی ہوتا ہے کیوں کہ دلالۃ النص سے ثابت ہونے والا حکم من کل وجہ معنے لغوی سے ثابت ہوتا ہے اور مقتضٰی موجبات کلام میں سے نہیں ہے بلکہ اثبات حکم کے لئے ضرورت شرعی کے طور پر ثابت ہوتا ہے پس مقتضٰی ضرورۃً ثابت ہونے والا ہوا لہٰذا دلالت سے ثابت ہونے والا حکم ثابت بالمقتضٰی سے اقوی ہوگا اور اقوی کو غیر اقوی پر ترجیح ہوتی ہے لہٰذا دلالۃ النص سے ثابت ہونے والے حکم کو اقتضاء النص سے ثابت ہونے والے حکم پر ترجیح ہوگی۔

وَقَدْ يُشْكِلُ عَلَى السَّامِعِ الْفَصْلُ بَيْنَ الْمُقْتَضٰى وَالْمَحْذُوْفِ وَهُوَ ثَابِتٌ لُغَةً وَالْمُقْتَضٰى شَرْعًا وَاٰيَةُ ذٰلِكَ اَنَّ مَا اقْتَضٰى غَيْرَهٗ ثَبَتَ عِنْدَ صِحَّةِ الْاِقْتِضَاءِ وَاِذَا كَانَ مَحْذُوْفًا فَقُدِّرَ مَذْكُوْرًا انْقَطَعَ عَنِ الْمَذْكُوْرِ كَمَا فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى وَاسْئَلِ الْقَرْيَةَ فَاِنَّ السُّوَالَ يَتَحَوَّلُ عَنِ الْقَرْيَةِ اِلَى الْمَحْذُوْفِ وَهُوَ الْاَهْلُ عِنْدَ التَّصْرِيْحِ بِهٖ۔

ترجمہ:۔ اور کبھی سامع کے لئے مقتضٰی اور محذوف میں فرق کرنا مشکل ہو جاتا ہے حالاں کہ

محذوف لغۃً ثابت ہوتا ہے اور مقتضیٰ شرعًا ثابت ہوتا ہے اور دونوں کے درمیان فرق کی علامت یہ ہے کہ جو (مقتضِی) غیر (مقتضیٰ) کا تقاضہ کرتی ہے، مقتضیٰ کی صراحت کے وقت اپنی حالت پر باقی رہتی ہے اور اگر ما یحتاج الیہ المنطوق محذوف ہو اور اس محذوف کو مذکور فرض کیا جائے تو جو محذوف کے ذکر کرنے سے پہلے مذکور سے متعلق تھا محذوف کو ذکر کرنے کے بعد مذکور سے منقطع ہو کر محذوف کے ساتھ متعلق ہو جاتا ہے جیساکہ اللہ تعالیٰ کے قول واسئل القریۃ میں سوال قریہ سے محذوف یعنی اہل کی طرف محوّل ہو جاتا ہے۔

تشریح کبھی مقتضیٰ اور محذوف کے درمیان فرق کرنا دشوار ہو جاتا ہے دشواری کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ یہ دونوں باب اختصار سے ہیں یعنی مقتضیٰ اور محذوف کو ذکر نہ کرنے کی وجہ کلام میں اختصار کرنا ہوتا ہے اور دونوں کی زیادتی تصحیح کلام کے لئے ہوتی ہے، اس عبارت سے مصنف کا مقصد محذوف اور مقتضیٰ کے درمیان فرق بیان کرنا ہے۔

وہو ثابت لغۃ سے پہلا فرق بیان فرمارہے ہیں اس کا ماحصل یہ ہے کہ محذوف کی تقدیر لغوی معنے کی صحت کی غرض سے ہوتی ہے یعنی اگر محذوف نہ مانا جائے تو کلام باعتبار لغت مہمل ہو جائے گا مثلاً فاسئل القریۃ میں اگر قریہ سے پہلے لفظ اہل مقدر نہ مانا جائے تو کلام مہمل ہو جائے گا اس لئے کہ سوال قریہ سے ممکن نہیں ہے بلکہ اہل قریہ سے سوال ہوتا ہے اسی وجہ سے محذوف کی تعریف یہ کی گئی ہے ما اُسقط عن الکلام اختصارًا لدلالۃ الباقی علیہ، بخلاف مقتضیٰ کے کہ وہ معنے لغوی کی تصحیح کے لئے مقدر نہیں مانا جاتا بلکہ معنے شرعی یا عقلی کی تصحیح کے لئے مقدر مانا جاتا ہے جیساکہ تحریر رقبہ میں مملوکۃ کی تقدیر شرعی معنے کی تصحیح کے لئے ہے کیوں کہ تحریر رقبہ (غلام کی آزادی) کیلئے غلام کا مملوک ہونا ضروری ہے حالاں کہ لغوی معنے مملوکۃ کی تقدیر کے بغیر ہی درست ہیں، مقتضیٰ کی تعریف یہ کی گئی ہے اما المقتضیٰ فزیادۃ علی النص ثبت لصحۃ المنصوص علیہ او نحوہ، نحوہ سے مراد عقلاً ہے یعنی مقتضیٰ کی تقدیر شرعی یا عقلی معنے کی صحت کے لئے ہوتی ہے، عقلی کی مثال یہ ہے اِن اَکلتُ فعبدی حر، اکل ماکول کا تقاضہ کرتا ہے اصل تقدیر یہ ہے اِن اکلتُ طعامًا فعبدی حرٌ کیوں کہ اکل بغیر ماکول نہیں ہو سکتا۔

محذوف اور مقتضیٰ کے درمیان چوں کہ فرق متعدد وجوہ سے ہوتا ہے اس لئے مصنف مختلف وجوہ کو بیان کرنا چاہتے ہیں، وآیۃ ذٰلک سے بھی ایک فرق کی طرف اشارہ فرمارہے ہیں اور وہ یہ ہے کہ مقتضِی مقتضیٰ کی صراحت کے بعد اپنی حالت پر باقی رہتا ہے یعنی جو حالت مقتضیٰ کو ظاہر کرنے سے پہلے تھی مقتضیٰ کو ظاہر کرنے کے بعد بھی وہی حالت رہتی ہے، اعراب کے اعتبار سے

اور نسبت کے اعتبار سے بھی بخلاف محذوف کے اگر محذوف کو ظاہر کر دیا جائے تو اعراب اور اسناد دونوں بدل جاتے ہیں، مثلاً فاسئل القریۃ، اسئل کی اسناد قریہ کی طرف ہے اور جب اہل کو ظاہر کر دیں تو اسناد اہل کی جانب ہوگی اور اعراب بھی بدل جائے گا اہل کو ظاہر کرنے سے پہلے قریہ منصوب تھا اور ظاہر کرنے کے بعد مجرور ہو جائے گا۔

سوال: بعض اوقات محذوف کو ظاہر کرنے کے بعد بھی کلام اپنی سابقہ حالت پر باقی رہتا ہے جیسا کہ مقتضی کی حالت میں باقی رہتا ہے مثلاً اللہ تعالیٰ کے قول "فقلنا اضرب بعصاک الحجر فانفجرت، اس کی تقدیر یہ ہے فضرب وانشق الحجر فانفجرت، دوسری مثال قولہ تعالیٰ فادلیٰ دلوہ قال یابشریٰ ہذا غلام ای فنزع فرأی غلاماً متعلقاً فرشار فقال یابشریٰ، مذکورہ دونوں مثالیں محذوف کی ہیں کیوں کہ عبارت مقدرہ کے بغیر کلام کے معنے درست نہیں ہیں لیکن محذوف کو ظاہر کر دیا تو بھی کلام کے اندر کوئی تغیر نہیں ہوا۔

جواب: کلام کے مقتضیٰ کے ذکر کرنے کے بعد اپنی حالت پر باقی رہنا لازم ہے مگر محذوف کے ذکر کرنے کے بعد اپنی حالت پر باقی رہنا ضروری نہیں ہے کبھی اپنی حالت پر باقی رہتا ہے اور کبھی نہیں رہتا لہٰذا فرق دونوں میں لزوم اور عدم لزوم کا ہے۔

تیسرا فرق یہ ہے کہ باب اقتضاء میں مقتضِی اور مقتضیٰ دونوں مراد ہوتے ہیں مثلاً تحریر رقبۃ مملوکۃ میں دونوں مقصود ہیں یعنی رقبہ اور مملوکہ، بخلاف محذوف کے اس میں محذوف ہی مقصود ہوتا ہے مثلاً فاسئل القریۃ، سوال اہل قریہ سے مقصود ہے نہ کہ قریہ سے۔

ثُمَّ الثَّابِتُ بِمُقْتَضَى النَّصِّ لَا يَحْتَمِلُ التَّخْصِيْصَ حَتّٰى لَوْ حَلَفَ لَا يَشْرَبُ وَنَوٰى شَرَابًا دُوْنَ شَرَابٍ لَا تَعْمَلُ بِنِيَّتِهٖ لِاَنَّ الْمُقْتَضٰى لَا عُمُوْمَ لَهٗ خِلَافًا لِلشَّافِعِيِّ وَالتَّخْصِيْصُ فِيْمَا يَحْتَمِلُ الْعُمُوْمَ،

ترجمہ پھر وہ حکم جو اقتضاء النص سے ثابت ہو وہ تخصیص کا احتمال نہیں رکھتا حتیٰ کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ لایشرب اور کسی خاص مشروب کی نیت کی تو اس کی نیت کا اعتبار نہ ہوگا کیونکہ ثابت بالمقتضیٰ میں عموم نہیں ہوتا بخلاف امام شافعیؒ کے اسلئے کہ تخصیص اسی میں ہوتی ہے جسمیں عموم ہوتا ہے۔

تشریح مقتضیٰ اور محذوف کے درمیان مصنف کا بیان کردہ یہ تیسرا فرق ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ جو حکم مقتضی النص سے ثابت ہوتا ہے وہ ہمارے نزدیک تخصیص کا احتمال نہیں

رکھتا کیوں کہ تخصیص وہاں ہوتی ہے جہاں عموم ہوتا ہے اور ہمارے نزدیک مقتضیٰ میں عموم نہیں ہے بخلاف امام شافعی رح کہ ان کے یہاں مقتضیٰ میں عموم ہے کیوں کہ ان کے نزدیک مقتضیٰ بمنزلہ نص ہے اور نص میں عموم ہوتا ہے لہٰذا مقتضیٰ میں بھی ہوگا اور جہاں عموم ہوتا ہے وہاں خصوص بھی ہوتا ہے ہمارے یہاں مقتضیٰ میں عموم نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ عموم اور خصوص یہ الفاظ کے عوارض میں سے ہیں اور مقتضیٰ معنے ہیں نہ کہ لفظ، یہی وجہ ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ نہیں پئے گا اور کسی مخصوص مشروب نہ پینے کی نیت کی تو نیت کا اعتبار نہ ہوگا کسی بھی مشروب کے پینے سے حانث ہوجائے گا البتہ امام شافعی رح کے نزدیک مخصوص مشروب کی نیت درست ہوگی۔

عدم عموم کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ مقتضیٰ منصوص کی صحت کی ضرورت کے پیش نظر ثابت ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ اگر منصوص مفید حکم ہو تو مقتضیٰ کو مقدر ماننے کی ضرورت نہیں ہوتی اور جو شئے ثابت بالضرورت ہوتی ہے وہ بقدر ضرورت ہی ثابت ہوتی ہے لہٰذا مقتضیٰ بھی بغیر صفت عموم کے ثابت ہوگا کیوں کہ صفت عموم کے بغیر ہی مقتضیٰ سے ضرورت پوری ہوجاتی ہے۔ مذکورہ مثال کو مقتضیٰ کی مثال پیش کرنا ان حضرات کے نزدیک صحیح نہیں ہے جو مقتضیٰ کو صرف شرعی معنے کی تصحیح کے لئے ثابت مانتے ہیں کیوں کہ شراباً کی تقدیر معنے شرعی کی صحت کے لئے نہیں ہے البتہ جو لوگ شرعی یا عقلی معنے کی تصحیح کے لئے مقتضیٰ کو ثابت مانتے ہیں ان کے نزدیک مثال مذکور درست ہے کیوں کہ شراباً کی تقدیر کے بغیر عقلی معنے صحیح نہیں ہوسکتے چوں کہ شرب کا وجود مشروب کے بغیر عقلاً ممکن نہیں ہے۔

وَكَذٰلِكَ الثَّابِتُ بِدَلَالَةِ النَّصِّ لَا يَحْتَمِلُ التَّخْصِيْصَ لِاَنَّ مَعْنَى النَّصِّ اِذَا ثَبَتَ كَوْنُهٗ عِلَّةً لَا يَحْتَمِلُ اَنْ يَكُوْنَ غَيْرَ عِلَّةٍ وَاَمَّا الثَّابِتُ بِاِشَارَةِ النَّصِّ فَيَحْتَمِلُ اَنْ يَكُوْنَ عَامًّا يُخَصُّ لِاَنَّهٗ ثَابِتٌ بِصِيْغَةِ الْكَلَامِ وَالْعُمُوْمُ بِاعْتِبَارِ الصِّيْغَةِ۔

ترجمہ اور اسی طرح دلالۃ النص سے ثابت ہونے والا حکم تخصیص کا احتمال نہیں رکھتا ہے اسلئے کہ نص کے معنے کا جب علت ہونا ثابت ہوگیا تو وہ غیر علت نہیں ہوسکتا اور لیکن اشارۃ النص سے ثابت شدہ حکم میں اس بات کا احتمال ہوتا ہے کہ اس میں عموم ہو کہ جسمیں تخصیص ہوسکے اس لئے کہ اشارۃ النص صیغہ کلام سے ثابت ہوتا ہے اور عموم کا تعلق بھی صیغہ سے ہوتا ہے۔

تشریح جب بات مقتضیٰ اور محذوف کے درمیان فرق بیان کرنے تک پہونچ گئی تو تتمیماً للفائدہ مصنف رح یہ بھی بتانا چاہتے ہیں کہ جس طرح مقتضیٰ میں تخصیص کا احتمال نہیں ہوتا اسی طرح دلالۃ النص میں بھی تخصیص کا احتمال نہیں ہوتا کیوں کہ یہ بات پہلے معلوم ہو چکی ہے کہ عموم اور خصوص الفاظ کے عوارض میں سے ہیں نہ کہ معنے کے عوارض میں سے، اور دوسری وجہ یہ ہے کہ دلالۃ النص سے ثابت شدہ حکم معنے نص سے ثابت ہوتا ہے اور وہ معنے اس حکم کی علت ہوتے ہیں جیسا کہ نص ۔ ولا تقل لہما اُف ۔ سے بطریق دلالت ایذاء مستفاد ہے اور یہ ایذاء حرمت تافیف کی علت ہے لہٰذا جہاں بھی یہ علت موجود ہوگی وہیں حرمت کا حکم ہوگا اس میں تخصیص ممکن نہیں ہے اگر تخصیص کا قول کیا جائے بایں طور کہ ایذاء مثلاً بعض صورتوں میں موجود ہو مگر حرمت موجود نہ ہو تو اس سے یہ لازم آتا ہے کہ ایذاء کہ جس کو علت حرمت تسلیم کیا جا چکا ہے بعض صورتوں میں علۃ نہ رہے مثلاً تافیف میں تو ایذاء حرمت کی علت ہو مگر ضرب و شتم میں علت حرمت نہ ہو اور یہ محال ہے مصنف کے قول اذا ثبت کونہ علۃ لا یحتمل ان یکون غیر علۃ بل اینما وجد العلۃ وجدت الحرمۃ کا یہی مطلب ہے

واما الثابت باشارۃ النص: یہاں سے مصنف یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ اشارۃ النص سے ثابت شدہ حکم عموم کا احتمال رکھتا ہے مگر اس میں علماء کا اختلاف ہے، قاضی امام ابوزید اور ان کے متبعین فرماتے ہیں کہ جس طرح ثابت بدلالۃ النص اور ثابت بمقتضی النص میں عموم و خصوص کا احتمال نہیں ہوتا اسی طرح ثابت باشارۃ النص میں بھی عموم و خصوص کا احتمال نہیں ہوتا اس لئے کہ عموم اس میں ہوتا ہے کہ جس کے لئے کلام لایا جاتا ہے لیکن جو حکم اشارہ سے ثابت ہوتا ہے وہ نص کے مطلوب پر زائد ہوتا ہے کلام اس کے لئے لایا نہیں جاتا لہٰذا ثابت بالاشارہ کے لئے عموم نہ ہوگا اور جس میں عموم نہیں ہوتا اس میں خصوص بھی نہیں ہوتا کیوں کہ خصوص عموم کی فرع ہے ۔

شمس الائمہ اور ان کے متبعین اور ان ہی میں سے مصنف بھی ہیں فرماتے ہیں کہ ثابت بالاشارہ میں تخصیص کا احتمال ہوتا ہے اس لئے کہ ثابت بالاشارہ ثابت بالعبارہ کے مانند ہوتا ہے کیوں کہ دونوں صیغہ کلام سے ثابت ہوتے ہیں اور ثابت بالعبارہ میں عموم کا احتمال ہوتا ہے لہٰذا تخصیص کا بھی احتمال ہوگا پس ثابت بالاشارہ میں بھی عموم و خصوص کا احتمال ہوگا۔

اشارہ مخصوص البعض کی مثال اللہ تعالیٰ کا قول ۔ ولا تقولوا لمن یقتل فی سبیل اللہ اموات بل احیاء و لکن لا تشعرون، یہ کلام شہداء کے علو درجات کو بیان کرنے کے لئے لایا گیا ہے لہٰذا اس مقصد کے لئے عبارۃ النص ہے اور بطریق اشارہ یہ حکم ثابت ہوتا ہے کہ شہداء پر صلوٰۃ جنازہ نہیں پڑھی جائے گی کیوں کہ صلوٰۃ جنازہ مُردوں پر پڑھی جاتی ہے اور شہداء مردے نہیں ہوتے کیونکہ

اللہ تعالیٰ نے ان کو مردہ کہنے سے منع فرمایا ہے جیسا کہ امام شافعیؒ کا یہی مسلک ہے صلوٰۃ جنازہ نہ پڑھنے کا حکم عام ہے یعنی کسی بھی شہید شرعی پر صلوٰۃ جنازہ نہیں پڑھی جائے گی مگر حضرت حمزہ رضی اللہ عنہ کو اس حکم سے خاص کر لیا گیا ہے اس لئے کہ امام احمد بن حنبل نے عبداللہ ابن مسعودؓ سے روایت کیا ہے کہ آپ نے حضرت حمزہؓ پر ستر مرتبہ نماز جنازہ پڑھی تھی،

دوسری مثال اللہ تعالیٰ کا قول۔ وعلی المولود لہ رزقھن۔ ہے یہ آیت بطریق اشارہ اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ والد کے لئے بیٹے کے مال میں حق ہے مذکورہ آیت بطور عبارۃ النص باپ کے ذمہ بیوی کا نفقہ ثابت کرنے کے لئے لائی گئی ہے مگر بطریق اشارۃ النص اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ اپنے بیٹے کے تمام مال میں تصرف کا حق حاصل ہے اور ظاہر ہے کہ یہ حکم عام ہے مگر اس سے بیٹے کی باندی سے باپ کے وطی کرنے کو خاص کر لیا گیا ہے اور یہ کہا کہ ضمان کے بغیر باپ کے لئے بیٹے کی باندی سے وطی کرنا حلال نہیں ہے اگر وطی کی تو والد پر جاریہ کی قیمت واجب ہوگی اور وہ جاریہ والد کی ہو جائے گی، اس مثال میں اولاً بطور عموم بیٹے کے مال میں والد کا حق ثابت ہے مگر جاریہ سے وطی کو عموم سے خارج کر دیا گیا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ثابت بالاشارہ میں عموم وخصوص کا احتمال ہوتا ہے۔

ہمارے علماء کے نزدیک تمسکات چار میں منحصر ہیں، عبارۃ النص، اشارۃ النص، دلالۃ النص، اقتضاء النص، مگر بعض علماء جیسا کہ امام شافعیؒ اور ان کے متبعین کے نزدیک مذکورہ چار تمسکات کے علاوہ سے بھی استدلال کرنا درست ہے لہٰذا مصنف علیہ الرحمہ نے یہ ارادہ کیا کہ ان کے ضعف وفساد کو ظاہر کریں اسی مقصد کے لئے مستقل فصل قائم کی۔

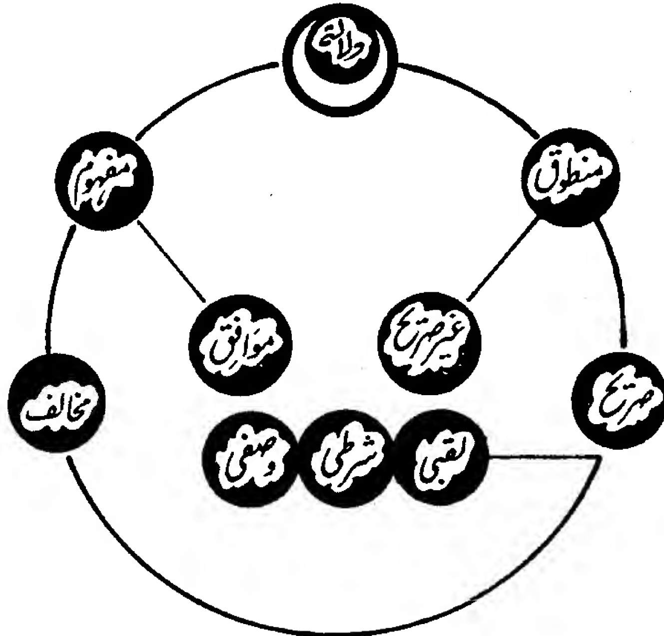
فَصْلٌ، وَمِنَ النَّاسِ مَنْ عَمِلَ فِي النُّصُوْصِ بِوُجُوْهٍ أُخَرَ هِيَ فَاسِدَةٌ عِنْدَنَا،

ترجمہ بعض حضرات کے نزدیک نصوص میں وجوہ (اربعہ مذکورہ) کے علاوہ سے بھی استدلال کیا ہے حالاں کہ وہ ہمارے نزدیک وجوہ فاسدہ ہیں۔

تشریح اصحاب شافعی نے دلالت کی دو قسمیں بیان فرمائی ہیں اول دلالت منطوق، ثانی دلالۃ مفہوم، محل نطق میں اگر لفظ منطوق پر دلالت کرے تو وہ منطوق ہے اور یہ قسم ان تینوں قسموں کو شامل ہے جن کو ہم عبارۃ النص واشارۃ النص، اقتضاء النص سے موسوم کرتے ہیں، منطوق کی دو قسمیں ہیں، لفظ کے مدلول مطابقی اور تضمنی کو صریح اور مدلول التزامی کو غیر صریح کہتے ہیں۔

اور دلالت مفہوم وہ ہے کہ لفظ اس پر غیر محل نطق میں دلالت کرے، پھر مفہوم کی ان حضرات کے نزدیک دو قسمیں ہیں، مفہوم موافق اور مفہوم مخالف، مفہوم موافق وہ ہے کہ لفظ سے مسکوت عنہ کا حکم منطوق کے حکم کے موافق مفہوم ہو اور یہ وہی ہے جس کو ہم دلالۃ النص کہتے ہیں جیسے فلا تقل لہما اُف. اُف کہنے کی حرمت منصوص ہے اس لئے کہ منطوق اس پر دلالت کرتا ہے. ضرب وشتم پر نہیں مگر علت ایذاء کی وجہ سے ضرب وشتم کا حکم بھی حرمت ہے جو کہ منطوق کے موافق ہے۔

اور مفہوم مخالف وہ ہے کہ جس سے مسکوت عنہ کا حکم منطوق کے حکم کے خلاف مفہوم ہو جیسے. فی السائمۃ زکوٰۃ. سے مسکوت عنہ (علوفہ) کے لئے منطوق بہ (جو کہ سائمہ ہے) کے خلاف حکم مفہوم ہوتا ہے، مطلب یہ ہے کہ سائمہ میں زکوٰۃ ہے علوفہ میں زکوٰۃ نہیں ہے، پھر مفہوم مخالف کی دو قسمیں ہیں اگر مفہوم مخالف اسم علمی سے مفہوم ہوا ہے تو اس کو مفہوم لقبی کہتے ہیں اور اگر شرط یا وصف سے مفہوم ہوا ہے تو اس کو مفہوم شرط یا مفہوم وصف کہتے ہیں اور یہ تمام وجوہ ہمارے نزدیک فاسدہ ہیں۔



مِنۡهَا مَا قَالَ بَعۡضُهُمۡ اِنَّ التَّنۡصِيۡصَ عَلَى الشَّيۡئِ بِاِسۡمِهِ الۡعَلَمِ يُوۡجِبُ التَّخۡصِيۡصَ وَنَفۡيَ الۡحُكۡمِ عَمَّا عَدَاهُ وَهٰذَا فَاسِدٌ لِاَنَّ النَّصَّ لَمۡ يَتَنَاوَلۡهُ فَكَيۡفَ يُوۡجِبُ الۡحُكۡمَ فِيۡهِ نَفۡيًا اَوۡ اِثۡبَاتًا ۔

ترجمہ وجوہ فاسدہ میں سے ایک کہ جس کے بعض حضرات قائل ہیں یہ ہے کہ کسی شے کا اس کے اسم علمی کے ذریعہ صراحت کرنا تخصیص کو لازم کرتا ہے اور اس کے غیر سے حکم کی نفی کرتا ہے اور یہ قول فاسد ہے اس لئے کہ صراحت غیر مصرح (مسکوت عنہ) کو شامل نہیں ہے لہٰذا مسکوت عنہ کے لئے نفیاً یا اثباتاً حکم کو کسطرح واجب کرے گی۔

تشریح بعض حضرات جن میں ابوبکر دقاق اور ابوحامد سرودی اور بعض حنابلہ اور اشاعرہ شامل ہیں فرماتے ہیں کہ اگر کسی شے کے لئے اس کے اسم علمی کے ساتھ کسی حکم کی صراحت کردی جائے تو وہ حکم اسی شے کے ساتھ خاص ہوگا دوسری شے میں نہیں پایا جائے گا اور اسم علمی سے مراد یہ ہے کہ اسم صفت نہ ہو خواہ اسم جنس ہو جیسے ماء، حدیث غسل میں آپ نے فرمایا «الماء من الماء» یا اسم خاص ہو جیسا کہ زید قائم، خلاصہ یہ ہے کہ اگر کسی علم پر حکم لگایا جائے تو وہ حکم اسی علم کے ساتھ خاص رہے گا دوسرے علم میں وہ حکم نہیں پایا جائے گا جیسا کہ آپؐ نے فرمایا ہے الماء من الماء، یعنی غسل خروج منی سے واجب ہوتا ہے جب آپ نے غسل کو خروج منی کے ساتھ خاص کردیا تو انصار نے اکسال سے غسل واجب نہیں سمجھا اس لئے کہ اکسال میں خروج منی نہیں ہوتا اکسال کے معنے ہیں۔ اخراج الذکر من القبل قبل الانزال۔ اگر تنصیص علمی ماعدا سے حکم کی نفی پر دلالت نہ کرتی تو انصار جو کہ اہل لسان تھے وجوب غسل کو خروج منی کے ساتھ خاص نہ کرتے اور اکسال سے عدم وجوب غسل نہ سمجھتے، اس تخصیص کو اصطلاح میں مفہوم لقبی کہتے ہیں، مفہوم لقبی پر عمل کے وجوب پر استدلال اس طرح کرتے ہیں کہ اگر مفہوم لقبی منصوص علیہ کے ساتھ حکم کی تخصیص کو واجب نہیں کرتا تو پھر تنصیص کا کوئی فائدہ باقی نہیں رہتا کیوں کہ مفہوم لقبی کا تخصیص کے علاوہ اور کوئی فائدہ نہیں ہے اس صورت میں کلام شارع کا بے فائدہ ہونا لازم آئے گا۔

اور ایک استدلال کا طریقہ یہ بھی ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے مخالف سے یوں کہے کہ میری ماں اور بہن زانیہ نہیں ہیں تو ذہن اس بات کی طرف سبقت کرتا ہے کہ متکلم مخالف کی ماں اور بہن کیجانب زانیہ ہونے کی نسبت کرنا چاہتا ہے اگر مفہوم لقبی دلیل نہ ہوتا تو یہ بات متبادر الی الفہم نہ ہوتی، کیوں کہ موجب للتبادر دلالت کے علاوہ اور کوئی شے نہیں ہے اور اس کی تائید علیہ السلام کے قول الماء من

الماء سے بھی ہوتی ہے کہ صحابہ کرام اجمعین علیہم السلام نے بھی اہل لسان ہونے کے باوجود اس تنصیص سے تخصیص کو سمجھا اور اکسال سے عدم وجوب کے قائل ہوئے نیز اس کے علاوہ جو حضرات اکسال سے وجوب غسل کے قائل ہیں ان حضرات نے بھی قائلین تخصیص کو اس حدیث کے مفہوم سے استدلال کرنے سے منع نہیں کیا اور یہ نہیں کہا کہ آپ کا اس حدیث سے مفہوم لقبی کے طور پر استدلال کرنا درست نہیں ہے بلکہ یوں فرمایا کہ اس حدیث کا مفہوم علیہ السلام کے قول۔ اذا التقی الختانان وتوارت الحشفة وجب الغسل سے منسوخ ہے یہ اس بات کی دلیل ہے کہ مفہوم لقبی فریقین کے نزدیک حجت ہے۔

وھذا فاسد: یہاں سے مصنفؒ قائلین مفہوم لقبی کے استدلال کے فساد کو بیان کرنا چاہتے ہیں اس کا خلاصہ یہ ہے کہ تنصیص باسم العلم تخصیص حکم پر اس لئے دلالت نہیں کرتی کہ اگر تنصیص علمی سے تخصیص تسلیم کرلی جائے تو اللہ تعالیٰ کے قول۔ فلا تظلموا فیہن ۔ سے یہ بات لازم آتی ہے کہ اشہر حرام میں ظلم کرنے کی اجازت نہیں ہے اشہر حرام کے علاوہ ظلم کی اجازت ہے حالاں کہ یہ بات درست نہیں ہے، اسی طرح اللہ تعالیٰ کے قول۔ لَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ۔ (تم کسی شے کے بارے میں یہ ہرگز نہ کہو کہ میں کل کو ایسا کروں گا مگر یہ کہ انشاء اللہ کہہ لو) اگر مفہوم لقبی کا اعتبار کیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ کل کوئی کام کرنے کے بارے میں کہنا ہو تو انشاء اللہ کہہ لیا کرو اور اگر پرسوں یا اس کے بعد کوئی کام کرنے کے بارے میں کہنا ہو تو انشاء اللہ کہنے کی ضرورت نہیں ہے حالاں کہ آیت کا یہ مفہوم نہیں ہے۔

اسی طرح علیہ السلام کا قول۔ لا یبولن احدکم فی الماء الدائم ولا یغتسلن فیہ من الجنابۃ (ترجمہ) تم میں کا کوئی شخص ٹھہرے ہوئے پانی میں ہرگز پیشاب نہ کرے اور نہ غسل جنابت کرے اگر مفہوم لقبی کا اعتبار کرلیا جائے تو لازم آئے گا کہ جاری پانی میں پیشاب کرنے کی اجازت ہے اور ماء راکد میں غسل جنابت کے علاوہ غسل کی اجازت ہے حالاں کہ یہ بھی حدیث کا مقصد نہیں ہے ان مذکورہ تینوں مثالوں سے یہ بات واضح ہوگئی کہ مفہوم لقبی حجت نہیں ہے، جب نص مسکوت عنہ کو شامل نہیں ہے تو اس کے لئے حکم نفیاً یا اثباتاً کس طرح ثابت ہوگا مثلاً جب کسی شخص نے جاء زیدٌ کہا تو یہ کلام غیر زید کو شامل نہیں ہے مثلاً خالد مسکوت عنہ ہے لہٰذا مذکورہ کلام خالد کے لئے مجیئت یا عدم مجیئت کا حکم ثابت نہیں کرے گا اس لئے کہ اگر تنصیص علمی منصوص علیہ کے لئے تخصیص کردے اور ماعدا سے نفی کردے تو محمد رسول اللہ کفر کو مستلزم ہوگا کیوں کہ محمد رسول اللہ میں محمد کے لئے تنصیص علمی کے ساتھ رسالت کو ثابت کیا ہے لہٰذا آپ کے قول کے مطابق غیر محمد، رسول اللہ نہ ہو حالاں کہ قرآن نے محمدؐ کے علاوہ

اور بہت سے رسولوں کی صراحت کی ہے۔
البتہ یہاں ایک سوال پیدا ہوتا ہے اور وہ یہ ہے کہ تنصیص علمی اگر تخصیص کا فائدہ نہیں دیتی ہے تو پھر تنصیص سے کیا فائدہ ہے تنصیص کا صرف ایک ہی فائدہ تھا اور وہ تھا تخصیص حکم اور اس کا آپ نے انکار کر دیا تو پھر تنصیص علمی بے فائدہ ہوگئی۔
جواب: تنصیص علمی کا فائدہ یہ ہوگا کہ مجتہد تنصیص علمی کی علت تلاش کر کے غیر منصوص میں قیاس کے ذریعہ حکم ثابت کر کے درجہ اجتہاد حاصل کرے گا، اب رہا انصار کا تنصیص علمی سے تخصیص کا سمجھنا تو وہ تنصیص علمی کی وجہ سے نہیں تھا بلکہ الف لام استغراق کی وجہ سے تھا کیوں کہ اصل لام میں استغراق ہے بشرطیکہ عہد کا نہ ہو، اس صورت میں معنے یہ ہوں گے کہ غسل کے تمام افراد جو کہ شہوت سے متعلق ہیں وہ خروج منی میں منحصر ہیں اور منی کا خروج کبھی ظاہرا ہوتا ہے جیسا کہ نوم و یقظہ کی حالت میں یا وطی وغیرہ کی صورت میں اور کبھی منی کا خروج دلالۃً ہوتا ہے بایں طور کہ سبب منی کو منی کے قائم مقام کر دیا جائے جیسا کہ التقاء ختانین کو انزال کے قائم مقام کر دیا جاتا ہے جیسا کہ سفر کو مشقت کے قائم مقام اور نوم کو حدث کے قائم مقام قرار دیدیا جاتا ہے۔

وَمِنْهَا مَا قَالَ الشَّافِعِيُّ رح اِنَّ الْحُكْمَ مَتٰى عُلِّقَ بِشَرْطٍ اَوْ اُضِيْفَ اِلٰى مُسَمًّى بِوَصْفٍ خَاصٍّ اَوْجَبَ نَفْيَ الْحُكْمِ عِنْدَ عَدَمِ الشَّرْطِ اَوِ الْوَصْفِ وَلِهٰذَا لَمْ يُجَوِّزْ نِكَاحَ الْاَمَةِ عِنْدَ فَوَاتِ الشَّرْطِ اَوِ الْوَصْفِ الْمَذْكُوْرَيْنِ فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى. وَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا اَنْ يَّنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِمَّا مَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ مِّنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ۔ وَحَاصِلُهٗ اَنَّهٗ اَلْحَقَ الْوَصْفَ بِالشَّرْطِ وَاعْتَبَرَ التَّعْلِيْقَ بِالشَّرْطِ عَامِلًا فِيْ مَنْعِ الْحُكْمِ دُوْنَ السَّبَبِ۔

ترجمہ اور وجوہ فاسدہ میں سے ایک وجہ وہ ہے کہ جس کو امام شافعی رح نے فرمایا ہے کہ جب کوئی حکم کسی شرط کے ساتھ معلق ہو یا کسی ایسے مسمیٰ (ذات) کی طرف مضاف ہو کہ جو کسی وصف خاص کے ساتھ متصف ہو تو عدم شرط اور عدم وصف کی صورت میں حکم کی نفی واجب ہوتی ہے اور اسی وجہ سے امام شافعی رح نے باندی سے نکاح کو اس شرط یا وصف کے فوت ہونے کی صورت میں ناجائز کہا ہے جو کتاب اللہ میں مذکور ہیں اور وہ یہ ہیں کہ اگر کوئی شخص تم میں سے آزاد مومنات سے

نکاح کرنے کی قدرت نہ رکھتا ہو تو آپس میں ایک دوسرے کی مومن باندی سے نکاح کر سکتا ہے
امام شافعی رح کے قول کا حاصل یہ ہے کہ انہوں نے وصف کو شرط کے ساتھ لاحق کیا ہے اور تعلیق بالشرط
کو منع حکم میں عامل تصور کیا ہے نہ کہ منع سبب میں۔

تشریح حرہ سے نکاح پر قدرت کے باوجود باندی سے نکاح کرنا درست ہے یا نہیں؟ نیز باندی
کا مومنہ ہونا ضروری ہے یا نہیں، یہ مسئلہ احناف اور شوافع کے درمیان مختلف فیہ ہے
احناف کے یہاں باندی سے نکاح کرنے کے لئے نہ تو حرہ پر عدم قدرت شرط ہے اور نہ باندی کا
مومنہ ہونا شرط ہے بلکہ اگر کتابیہ ہو تب بھی نکاح کر سکتے ہیں اور امام شافعی رح کے نزدیک دونوں
باتیں شرط ہیں ان کے یہاں باندی سے اسی صورت میں نکاح کر سکتے ہیں جب کہ حرہ سے نکاح پر
قدرت نہ ہو اور باندی مومنہ ہو، حرہ کی مہر بہ نسبت باندی کے زیادہ ہوتی ہے اسی طرح حرہ کا
نان نفقہ بھی زیادہ ہوتا ہے ممکن ہے کہ کوئی شخص حرہ کی مہر اور اس کے اخراجات کو برداشت
کرنے پر قادر نہ ہو مگر باندی کے اخراجات پر قادر ہو۔

امام شافعی رح کا مذہب دراصل ایک اصل پر مبنی ہے اور وہ یہ ہے کہ اگر کوئی حکم کسی شرط پر معلق
ہو تو عدم شرط کی صورت میں وہ حکم بھی معدوم ہو جائے گا مثلاً اگر کسی شخص نے اپنی بیوی سے کہا انت
طالق ان دخلت الدار، متکلم نے وقوع طلاق کو دخول دار پر معلق کر دیا اگر شرط پائی جائے گی تو حکم بھی
پایا جائے گا اور اگر دخول دار نہ پایا گیا تو حکم یعنی وقوع طلاق بھی نہ پایا جائے گا۔ اسی طرح اگر کسی ایسے
اسم عام کی جانب کہ جو کسی وصف خاص کے ساتھ متصف ہو کسی حکم کی نسبت کر دی جائے تو یہ حکم اسی
وقت تک ثابت ہو گا جب تک کہ وہ اسم اس وصف کے ساتھ متصف رہے گا اگر وصف معدوم ہو جائے
تو حکم بھی معدوم ہو جائے گا جیسا کہ علیہ السلام کے قول۔ فی الغنم السائمۃ زکوٰۃ، غنم اسم عام ہے ہر غنم
کو شامل ہے اس اسم عام کو ایک وصفِ خاص یعنی سائمہ سے متصف کر دیا ہے سائمہ وصف خاص
اس لئے ہے کہ ہر بکری کا سائمہ ہونا ضروری نہیں ہے بعض سائمہ ہوتی ہے اور بعض نہیں ہوتی بلکہ
علوفہ ہوتی ہیں یعنی گھر پر رہ کر کھاتی ہے، اسی اصول کے مطابق امام شافعیؒ کے نزدیک حرہ پر
قدرت کی صورت میں باندی سے نکاح درست نہیں ہے البتہ اگر حرہ پر قدرت نہ ہو کہ اس کا مہر
یا اس کا نفقہ برداشت نہ کر سکے تو باندی سے نکاح کر سکتا ہے اسی طرح جس باندی سے نکاح کرنا
چاہتا ہے وہ مومنہ ہو اگر مومنہ نہ ہو بلکہ کتابیہ ہو تو نکاح درست نہ ہو گا، مذکورہ دونوں شرطیں
اللہ تعالیٰ کے قول۔ ومن لم یستطع منکم طولاً، الآیہ۔ میں مذکور ہیں، آیت کا مفہوم یہ ہے کہ اگر تم میں
سے کسی میں آزاد عورت سے نکاح کرنے کی قدرت نہ ہو تو اس کے لئے اپنے بھائی کی مومن

باندی سے نکاح کرنا درست ہے مالک کو خود اپنی باندی سے نکاح کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی، اللہ تعالیٰ نے باندی سے نکاح کرنے کو عدم قدرۃ علی الحرہ کی شرط پر معلق کیا ہے اور باندی بھی متصف بالایمان ہونی چاہیئے۔

وحاصلہ انہ الحق الخ: امام شافعی رح کے قول کا ماحصل یہ ہے کہ تعلیق بالشرط اور توصیف بالوصف، ماعدا سے نفی حکم پر دلالت کرتی ہے، اور دوسری بات یہ ہے کہ امام شافعی رح نے وصف کو شرط کے ساتھ اس بات میں لاحق کر دیا ہے جس طرح عدم شرط کی صورت میں حکم معدوم ہو جاتا ہے اسی طرح عدم وصف کی صورت میں بھی حکم معدوم ہو جائے گا، کیوں کہ عدم وصف کا اثر منع حکم پر ایسا ہی ہے جیسا کہ عدم شرط کا اثر عدم حکم میں کیوں کہ جس طرح حکم شرط پر موقوف ہوتا ہے اسی طرح وصف پر بھی موقوف ہوتا ہے مثلاً اگر کسی شخص نے اپنی بیوی سے کہا انتِ طالق راکبۃً، تو اس قول میں طلاق عورت کے سوار ہونے پر موقوف ہوگی جیسا کہ انتِ طالق اِن کنتِ راکبۃً میں طلاق رکوب پر موقوف ہے، جب دونوں صورتوں میں بغیر رکوب کے طلاق واقع نہیں ہو سکتی تو وصف کو شرط کے ساتھ ملحق کر دیا وصف سے مراد وصف نحوی نہیں ہے بلکہ وصف سے مراد وصف معنوی (قائم بالغیر) ہے لہٰذا اب یہ اعتراض واقع نہیں ہوتا کہ راکبۃ وصف نہیں ہے بلکہ طالق کی ضمیر سے حال ہے اس لئے کہ حال بھی وصف معنوی میں داخل ہے۔

واعتبر التعلیق بالشرط الخ: امام شافعی رح تعلیق بالشرط کو منع حکم میں عامل مانتے ہیں نہ کہ منع سبب میں، خلاصہ یہ ہے کہ تعلیق بالشرط مانع تو بالاتفاق ہے، لیکن اس بات میں اختلاف ہے کہ مانع کس چیز میں ہے امام شافعی رح کے نزدیک وجود شرط کے زمانہ تک حکم کو ثابت ہونے سے روک دیتی ہے لیکن مانع سبب نہیں ہے یعنی تعلیق بالشرط انعقاد سبب کو مانع نہیں ہے سبب تو موجود ہوتا ہے البتہ حکم موجود نہیں ہوتا جیسا کہ خیار شرط بیع میں مانع حکم ہے مانع سبب نہیں ہے مطلب یہ ہے کہ تعلیق بالشرط کی صورت میں امام شافعی رح کے نزدیک سبب تو فی الحال موجود ہے لیکن تعلیق کی وجہ سے حکم وجود شرط کے زمانہ تک رک جائے گا اور حکم کا عدم عدم شرط کی وجہ سے ہوگا نہ کہ عدم سبب کی وجہ سے، جب عدم حکم عدم شرط کی وجہ سے ہوگا تو یہ عدم شرعی کہلائے گا نہ کہ عدم اصلی، یعنی تعلیق کے بعد حکم اصالۃً معدوم نہیں بلکہ شرعاً معدوم ہے مثلاً انتِ طالق اِن دخلتِ الدار میں سبب طلاق یعنی انتِ طالق کا وجود ہے وقوع طلاق بھی ہو جاتا لیکن شریعت کے حکم کی وجہ سے عدم شرط وقوع طلاق سے مانع ہے لہٰذا جب تک شرط متحقق نہیں ہوگی حکم یعنی وقوع طلاق بھی متحقق نہیں ہوگا، بہرحال امام شافعی رح کے نزدیک عدم شرط کی وجہ سے عدم حکم عدم شرعی ہے نہ کہ عدم اصلی، دلیل اس کی یہ ہے

کہ عدم اصلی سبب کے معدوم ہونے سے ہوتا ہے حالاں کہ تعلیق کی صورت میں سبب موجود ہوتا ہے پس شرط کے معدوم ہونے سے حکم کا معدوم ہونا عدم شرعی ہوگا نہ کہ عدم اصلی۔

اس کی حسی مثال اس طرح پیش کیجا سکتی ہے، تعلیق حکم کو ایسے ہی روک دیتی ہے جس طرح رسی قندیل کو، اگر قندیل کو رسی سے لٹکا دیا جائے تو قندیل کا ثقل (وزن) قندیل کے گرنے کا سبب ہے اور گرنا اس کا حکم ہے اور رسی شرط کے درجہ میں ہے پس رسی کی وجہ سے قندیل کا وزن ختم نہیں ہوتا وزن تو علی حالہ باقی رہتا ہے البتہ اس کا حکم یعنی گرنا رک جاتا ہے لہٰذا رسی جو کہ شرط کے درجہ میں ہے وہ مانع حکم ہے نہ کہ مانع سبب اسی طرح تعلیق بالشرط بھی مانع حکم ہوگی نہ کہ مانع سبب۔

احناف کی طرف سے اس حسی مثال کا یہ جواب دیا جا سکتا ہے کہ تعلیق بالشرط کو تعلیق قندیل پر قیاس کرنا درست نہیں ہے کیوں کہ تعلیق شے موجود میں درست نہیں ہوتی بلکہ ایسی معدوم شے کو معلق کیا جاتا ہے جس کا وجود متصور ہو کیوں کہ تعلیق بالشرط کی صورت میں شرط کے پائے جانے کے وقت شے معلق کا وجود ثابت ہوتا ہے وہ معلق شے پہلے سے موجود نہیں ہوتی مثلاً طلاق کو اگر دخول دار پر معلق کر دیا تو دخول دار کے وقت طلاق کا وجود ہوگا نہ کہ طلاق پہلے سے موجود تھی بخلاف قندیل کے کہ وہ رسی پر لٹکانے سے پہلے ہی موجود ہے لہٰذا تعلیق قندیل، قندیل کے ابتدار وجود کے لئے نہ ہوگی بلکہ قندیل کا وجود پہلے سے موجود ہے بلکہ ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرنا ہوگا یعنی قندیل بغیر رسی کے ایک جگہ موجود تھی پھر اس کو رسی پر لٹکا دیا گیا، لہٰذا تعلیق بالشرط کو تعلیق قندیل پر قیاس کرنا درست نہ ہوگا۔

اور احناف کے نزدیک تعلیق بالشرط انعقاد سبب سے مانع ہے یعنی تعلیق کی صورت میں سبب ہی موجود نہیں ہوگا اور جب سبب موجود نہ ہوگا تو حکم بھی موجود نہیں ہوگا اور سبب کے عدم سے حکم کا عدم عدم اصلی کہلاتا ہے اس لئے تعلیق بالشرط کی صورت میں احناف کے نزدیک حکم کا عدم عدم اصلی ہوگا نہ کہ عدم شرعی، یعنی احناف کے نزدیک انتِ طالق اِن دخلتِ الدارَ کی صورت میں وجود شرط سے پہلے طلاق کا واقع نہ ہونا اس لئے ہے کہ سبب یعنی انتِ طالق ہی گویا موجود نہیں ہے عدم شرعی قیاس کے ذریعہ دوسرے محل تک متعدی ہو جاتا ہے جیسا کہ امام شافعی کے نزدیک کفارہ قتل میں عبد کافر کا عدم جواز کفارۂ یمین کی طرف متعدی ہو جاتا ہے لیکن عدم اصلی دوسرے محل کی طرف متعدی نہیں ہوتا۔



وَلِذٰلِكَ اَبْطَلَ تَعْلِيْقَ الطَّلَاقِ وَالْعِتَاقِ بِالْمِلْكِ وَجَوَّزَ التَّكْفِيْرَ بِالْمَالِ قَبْلَ الْحِنْثِ لِاَنَّ الْوُجُوْبَ حَاصِلٌ بِالسَّبَبِ عَلٰى اَصْلِهٖ وَوُجُوْبُ الْاَدَاءِ مُتَرَاخٍ عَنْهُ بِالشَّرْطِ وَالْمَالِيُّ يَحْتَمِلُ الْفَصْلَ بَيْنَ وُجُوْبِهٖ وَوُجُوْبِ اَدَائِهٖ اَمَّا الْبَدَنِيُّ فَلَا يَحْتَمِلُ الْفَصْلَ فَلَمَّا تَاَخَّرَ الْاَدَاءُ لَمْ يَبْقَ الْوُجُوْبُ۔

ترجمہ اور اسی وجہ سے امام شافعی رح نے ملک پر طلاق وعتاق کے معلق کرنے کو باطل کہا ہے اور امام شافعی رح نے مال کے ذریعہ کفارہ کو حانث ہونے سے پہلے جائز قرار دیا ہے کیوں کہ امام شافعی رح کے اصول کے مطابق سبب کی وجہ سے کفارہ کا وجوب حاصل ہے اور وجوب ادا شرط کی وجہ سے مؤخر ہے اور کفارہ بالمال کفارہ کے وجوب اور وجوب ادا کے درمیان فصل کا احتمال رکھتا ہے رہا کفارہ بالبدن تو وہ فصل کا احتمال نہیں رکھتا ہے چنانچہ جب ادا مؤخر ہوگئی تو وجوب بھی باقی نہ رہا۔

تشریح مصنف علیہ الرحمہ امام شافعی رح کے اس اصول پر کہ تعلیق بالشرط مانع حکم ہوتی ہے نہ کہ مانع سبب نہیں ہوتی دو تفریعی مسئلے متفرع فرما رہے ہیں، پہلا مسئلہ یہ ہے کہ اگر طلاق کو ملک نکاح پر معلق کیا گیا اور کسی اجنبیہ عورت سے یوں کہا۔ ان نکحتک فانت طالق ۔ اگر میں تجھ سے نکاح کروں تو تجھے طلاق ہے یا آزادی کو ملک پر معلق کر دیا اور دوسرے شخص کے غلام کو مخاطب بنا کر یوں کہا۔ ان ملکتک فانت حر۔ یا یوں کہا۔ ان اشتریتک فانت حر۔ مذکورہ دونوں صورتوں میں امام شافعی رح کے نزدیک کلام لغو ہو جائے گا نہ طلاق واقع ہوگی اور نہ غلام آزاد ہوگا یعنی اجنبیہ سے نکاح کرنے اور غلام کو خریدنے کے بعد طلاق واقع نہ ہوگی، اس لئے کہ امام شافعی کے نزدیک تعلیق بالشرط کی صورت میں حکم فی الحال ثابت نہیں ہوتا بلکہ وجود شرط کے زمانہ تک مؤخر ہو جاتا ہے البتہ سبب موجود ہوتا ہے مگر مؤثر نہیں ہوتا کیونکہ سبب کے مؤثر اور منعقد ہونے کے لئے ملک فی المحل کا پایا جانا ضروری ہے اور ملک فی المحل ہے نہیں لہٰذا سبب لغو ہو جائے گا اس کی کوئی تاثیر ظاہر نہ ہوگی، مطلب یہ ہے کہ جب متکلم نے اجنبیہ سے انت طالق یا انتِ حر کہا تھا تو اس وقت ملک موجود نہیں تھی اور جب ملک موجود ہوئی تو سبب یعنی انتِ طالق یا انتَ حر باقی نہیں رہا جس کی وجہ سے کلام لغو ہو گیا نہ قبل الملک طلاق واقع ہوئی اور نہ بعد الملک، اور یہ ایسا ہی ہو گیا جیسا کہ کوئی شخص اجنبیہ سے کہے انت طالق ان دخلت الدار، اور یہ بالاتفاق باطل ہے لہٰذا وہ بھی باطل ہوگا۔

اس کی حسی مثال یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے تلوار ماری (جو کہ قطع کا سبب ہے) تو تلوار کے اثر کے ظاہر

ہونے کے لئے تلوار کی زد میں کسی ایسی شے کا ہونا ضروری ہے کہ جسمیں تلوار کی تاثیر ظاہر ہوسکے، اگر تلوار کی زد میں کوئی ایسی شے نہ ہوگی تو تلوار کا اثر ظاہر نہ ہوگا، اسی طرح اگر اجنبیہ سے انتِ طالق کہا جائے تو طلاق کی تاثیر ظاہر نہیں ہوگی۔

وجوز التکفیر بالمال قبل الحنث: اصول سابق پر یہ دوسری تفریع ہے کہ اگر کسی شخص نے قسم کھائی کہ وَاللہِ لا افعل کذا، بخدا میں ایسا نہ کروں گا، اور حالف نے حانث ہونے سے پہلے ہی کفارہ بالمال ادا کر دیا یعنی غلام آزاد کر دیا، دس مسکینوں کو کھانا یا کپڑا دے دیا تو امام شافعی رح کے نزدیک کفارہ ادا ہوجائیگا البتہ احناف کے یہاں ادا نہ ہوگا بلکہ حانث ہونے کے بعد کفارہ کا اعادہ لازم ہوگا، امام شافعی رح کے نزدیک کفارہ کے نفسِ وجوب کا سبب یمین ہے یہی وجہ ہے کہ کفارہ کو یمین کی جانب مضاف کرتے ہوئے کفارۂ یمین کہا جاتا ہے اور حانث ہونا کفارہ کے وجوب ادا کے لئے شرط ہے۔

سوال: مسئلہ یمین جس کو امام شافعی رح کے اصول پر تفریع کے طور پر ذکر کیا گیا ہے یہ درست نہیں ہے کیوں کہ اس میں کسی قسم کی تعلیق نہیں ہے لہٰذا مسئلہ یمین کو تعلیق بالشرط کی نظیر اور تفریع بنا کر پیش کرنا کیسے درست ہوگا؟

جواب: یہاں تعلیق بالشرط اگرچہ صورۃً موجود نہیں ہے لیکن تقدیراً موجود ہے کیوں کہ اس کی تقدیر عبارت یہ ہے وَاللہِ لا افعل کذا فان افعَلُ فعلیّ کفارۃ الیمین، لہٰذا اس کو تعلیق بالشرط کی نظیر اور تفریع کے طور پر پیش کرنا درست ہے۔

احناف کے نزدیک چوں کہ یمین کفارہ کا سبب نہیں ہے بلکہ یمین محلوف علیہ کو پورا کرنے کا سبب ہے اس لئے کہ قسم کے ذریعہ ارادہ فعل کو مؤکد کیا جاتا ہے تاکہ اس فعل محلوف علیہ کو ضرور پورا کرے کفارہ کے وجوب کا سبب حانث ہونا یعنی قسم کو پورا نہ کرنا ہے لہٰذا کفارہ حانث ہونے کے بعد واجب ہوگا لہٰذا قبل الحنث کفارہ ادا کرنا درست نہ ہوگا اور اگر قبل الحنث کفارہ ادا کر دیا تو احناف کے نزدیک اعادہ لازم ہوگا جیساکہ نماز کے واجب ہونے کا سبب وقت ہے لہٰذا نماز کو وقت سے پہلے ادا کرنا درست نہیں ہے اور اگر قبل الوقت نماز ادا کرلی تو اس کا اعادہ ضروری ہے۔

وَالمالُ یحتمل الفصل بین وجوبہ ووجوب ادائہ: مصنف علیہ الرحمہ اس عبارت سے ایک سوال کا جواب دینا چاہتے ہیں۔

سوال: جب امام شافعیؒ کے نزدیک کفارہ بالمال قبل الحنث ادا کرنا درست ہے تو کفارہ بالبدن یعنی کفارہ بالصوم بھی جائز ہونا چاہیئے کیوں کہ کفارہ ہونے میں دونوں مساوی ہیں اس کا جواب شوافع کی جانب سے یہ دیا جاتا ہے۔

جواب: کفارہ بالمال اور کفارہ بالبدن دونوں میں فرق ہے اسی وجہ سے کفارہ بالمال تو قبل الحنث جائز ہے مگر کفارہ بالبدن جائز نہیں ہے، فرق یہ ہے کہ کفارۂ مال میں نفسِ وجوب اور وجوب ادا میں فصل کا احتمال ہے مثلاً اگر کسی شخص نے کوئی شے ایک ماہ کے ادھار پر خریدی تو ثمن تو نفس عقد ہی سے اسی وقت واجب ہو گیا البتہ وجوب ادا ایک ماہ کی مدت پورا ہونے پر واجب ہوگا لیکن واجب بدنی میں نفس وجوب اور وجوب ادا میں فصل کا احتمال نہیں ہوتا مثلاً نماز میں نفس وجوب اور وجوب ادا میں فرق نہیں ہوتا بلکہ واجب بدنی کا نفس وجوب و وجوب ادا ایک ہی ہوتا ہے مثلاً نماز روزہ افعال مخصوصہ کا نام ہے ان کا تعلق واجب بدنی سے ہے اور واجب بدنی کا نفس وجوب اور وجوب ادا دونوں ساتھ ساتھ ہوتے ہیں، اگر وجوب ادا مؤخر ہو گیا تو نفس وجوب بھی مؤخر ہو جائے گا۔

احناف کی جانب سے اس پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ شوافع کی جانب سے واجب مالی اور واجب بدنی میں جو فرق بیان کیا گیا ہے وہ درست نہیں ہے کیوں کہ حقوق العباد میں نفس مال مقصود ہوتا ہے لہٰذا مذکورہ فرق حقوق العباد میں درست ہے مگر حقوق اللہ میں درست نہیں ہے اس لئے کہ حقوق اللہ میں مقصود ادا ہوتی ہے نہ کہ نفس مال لہٰذا واجب مالی حقوق اللہ میں واجب بدنی کے مانند ہوتا ہے یعنی جسطرح واجب بدنی میں نفس وجوب اور وجوب ادا میں فرق نہیں ہوتا اسی طرح واجب مالی جو حقوق اللہ میں انمیں بھی نفس وجوب اور وجوب ادا میں فرق نہیں ہوتا۔

خلاصہ یہ ہے کہ واجب مالی حقوق اللہ میں واجب بدنی کے مثل ہے جس طرح بدنی میں نفس وجوب اور وجوب ادا منفصل نہیں ہوتے اسی طرح حقوق اللہ میں بھی نہیں ہوگا، لہٰذا اگر واجب بدنی کو قبل الحنث ادا نہیں کر سکتے تو واجب مالی کو بھی حق اللہ میں قبل الحنث ادا نہیں کر سکتے اور کفارہ یمین چوں کہ حق اللہ میں واجب مالی ہے لہٰذا کفارہ یمین میں قبل الحنث غلام آزاد کرنا یا دس مسکینوں کو کھانا کپڑا دینا درست نہ ہوگا۔

وَإِنَّا نَقُولُ بِأَنَّ أَقْصَىٰ دَرَجَاتِ الْوَصْفِ إِذَا كَانَ مُؤَثِّرًا أَنْ يَكُونَ عِلَّةً لِلْحُكْمِ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى الزَّانِي وَالسَّارِقُ وَلَا أَثَرَ لِلْعِلَّةِ فِي النَّفْيِ بِلَا خِلَافٍ وَلَوْ كَانَ شَرْطًا فَالشَّرْطُ دَاخِلٌ عَلَى السَّبَبِ دُونَ الْحُكْمِ فَمَنَعَهُ مِنِ اتِّصَالِهِ بِمَحَلِّهِ وَبِدُونِ الْاِتِّصَالِ بِالْمَحَلِّ لَا يَنْعَقِدُ سَبَبًا۔

ترجمہ اور ہم کہتے ہیں کہ وصف کا آخری درجہ جب کہ مؤثر ہو یہ ہے کہ حکم کے لئے علت ہو جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے قول الزانی اور والسارق میں اور علت کا حکم کی نفی میں بلا اختلاف کوئی اثر نہیں ہے اور اگر (وصف) (شرط سے) ملحق ہو بھی تو وہ سبب پر داخل ہے نہ کہ حکم پر چنانچہ (وصف) نے سبب کو اس کے محل سے متصل ہونے سے روک دیا اور بغیر اتصال بالمحل سبب سبب نہیں بنتا۔

تشریح یہاں سے مصنف علیہ الرحمۃ اصل شافعیؒ کا جواب دینا چاہتے ہیں امام شافعیؒ کا اصول دو مقدمات پر مبنی ہے اول یہ کہ امام شافعی نے وصف کو شرط کے ساتھ ملحق کیا ہے یعنی جو حکم شرط کا ہے وہی وصف کا بھی ہے مثلاً جس طرح شرط کے فوت ہونے سے حکم فوت ہو جاتا ہے اسی طرح وصف کے فوت ہونے سے بھی حکم معدوم ہو جاتا ہے، دوسرا یہ کہ امام شافعی رح تعلیق بالشرط کو منع حکم میں مؤثر مانتے ہیں نہ کہ منع سبب میں، مصنف رح اپنے قول بانّ اقصیٰ الخ سے مقدمہ اولیٰ پر نقض وارد کرنا چاہتے ہیں جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ہمیں وصف کا علی الاطلاق ملحق بالشرط ہونا تسلیم نہیں ہے اس لئے کہ وصف کے تین درجہ ہیں ادنیٰ درجہ یہ ہے کہ وصف اتفاقی ہو جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے قول ، وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُم . میں حجورکم کی قید اتفاقی ہے یعنی اس کے ہونے اور نہ ہونے سے کوئی فرق نہیں پڑتا مسئلہ دونوں صورتوں میں ایک ہی رہتا ہے۔

مسئلہ یہ ہے کہ اپنی ربیبہ (لے پالک) جو کہ اپنی بیوی کے پہلے شوہر کی بیٹی ہو اور دوسرے شوہر نے اس لڑکی کی ماں سے نکاح کر کے وطی کی ہو تو یہ لڑکی شوہر کے لئے حرام ہے خواہ اس کی پرورش میں ہو یا نہ ہو، اس سے معلوم ہوا کہ فی حجورکم کی قید محض اتفاقی ہے وصف کی یہ قسم بالاتفاق عدم وصف کی صورت میں عدم حکم کو واجب نہیں کرتی لہٰذا اس وصف کا وجود اور عدم برابر ہے اور وصف کا اعلیٰ درجہ یہ ہے کہ وصف حکم کے لئے علت کے معنے میں ہو بایں طور کہ حکم میں مؤثر ہو جیسا کہ الزانی اور السارق میں، وصف زنا کوڑے مارنے میں اور سرقہ قطع ید میں مؤثر ہے اور یہ اس لئے ہے کہ حکم جب کسی مشتق پر مرتب ہو تو ماخذ اشتقاق حکم کے لئے علت کا درجہ رکھتا ہے اللہ تعالیٰ کے قول ، الزانیۃ والزانی اور السارق والسارقۃ میں وصف سرقہ اور وصف زنا جو کہ زانی اور سارق کے لئے ماخذ اشتقاق ہیں کوڑے مارنے اور قطع ید کے لئے علت کا درجہ رکھتے ہیں جب وصف کے اعلیٰ درجہ کا عدم حکم کے عدم کو مستلزم نہیں ہے حالاں کہ وصف کا اعلیٰ درجہ حکم کے لئے علت کا درجہ رکھتا ہے تو وصف کے ادنیٰ درجہ کا عدم بطریق اولیٰ عدم حکم کو مستلزم نہ ہوگا کیوں کہ اگر معلول علت کے ساتھ خاص نہ ہو تو علت کے عدم سے معلول کا معدوم نہ ہونا یہ متفق علیہ مسئلہ ہے اس لئے کہ معلول واحد کے لئے علل مختلفہ ہو سکتی ہیں مثلاً روشنی معلول ہے اور سورج اس کی علت غیر مختصہ ہے لہٰذا عدم شمس عدم نور کو مستلزم نہیں ہے کیوں کہ سورج موجود

نہ ہونے کے باوجود دیگر طریقوں سے روشنی حاصل کیجاسکتی ہے البتہ اگر علت اور معلول میں اختصاص ہو تو علت کے معدوم ہونے سے معلول معدوم ہوجائے گا جیساکہ شمس نہار کے لئے علت مختصہ ہے لہٰذا جب بھی شمس معدوم ہوگا نہار بھی معدوم ہوگا۔

وصف کا اوسط درجہ یہ ہے کہ بمعنے شرط ہو جیساکہ اللہ تعالیٰ کے قول ۔من فتیاتکم المؤمنات ۔ میں المومنات جوکہ فتیاتکم کی صفت ہے بمعنے شرط ہے لہٰذا فتیاتکم المؤمنات کے معنے اِن کانت مؤمنۃً کے ہیں اس قسم کے وصف کا عدم حکم کے عدم کو مستلزم ہوگا یعنی اگر باندی مؤمنہ ہو تو اس سے نکاح درست ہوگا ورنہ نہیں، اس سے یہ بات واضح ہوگئی کہ ہر وصف علی الاطلاق شرط کا درجہ نہیں رکھتا حالاں کہ امام شافعیؒ نے مطلق وصف کو شرط کا درجہ دیا ہے۔

ولو کان شرطًا الخ: اس عبارت سے مصنفؒ امام شافعیؒ کے دوسرے مقدمہ پر نقض کرنا چاہتے ہیں دوسرا مقدمہ یہ تھا کہ تعلیق بالشرط منع حکم میں مؤثر ہے نہ کہ منع سبب میں اس نقض کا ماحصل یہ ہے کہ اگر ہم تسلیم کرلیں کہ وصف کبھی ملحق بالشرط ہوتا ہے جیساکہ متوسط درجہ کا وصف ملحق بالشرط ہوتا ہے لیکن یہ مسلم نہیں کہ عدم شرط عدم حکم کو مستلزم ہوتا ہے لہٰذا جو ملحق بالشرط ہو اس کا بھی یہی حکم ہوگا مثلاً قائل کے قول ۔اِن دخلتِ الدار فانتِ طالق ۔میں شرط یعنی اِن دخلتِ الدار سبب یعنی انتِ طالق پر داخل ہے کیوں کہ یہی کلام میں مذکور ہے نہ کہ حکم پر جوکہ وقوع طلاق ہے کیوں کہ وہ کلام میں مذکور ہی نہیں ہے عدم شرط عدم مشروط پر دلالت کرتا ہے اور مشروط یہاں سبب یعنی انتِ طالق ہے نہ کہ حکم (یعنی وقوع طلاق) لہٰذا جب شرط یعنی دخول دار منتفی ہوگا تو اس کا مشروط (یعنی انت طالق) بھی منتفی ہوگا جس کے نتیجہ میں وقوع طلاق بھی منتفی ہوگی لہٰذا حکم کا انتفاء شرط کے انتفاء سے نہیں بلکہ سبب کے انتفاء سے ہوگا جیساکہ ہمارا مذہب ہے اگر متکلم اِن دخلتِ الدار نہ کہے تو طلاق بالفعل واقع ہوگی متکلم کے قول اِن دخلتِ الدار نے سبب یعنی انتِ طالق کے اتصال کو محل یعنی بیوی کے ساتھ اتصال سے روک دیا ہے لہٰذا انتِ طالق اپنے محل پر واقع نہیں ہوا جس کی وجہ سے سبب سبب ہی نہ رہا یہی مطلب ہے مصنف کے قول ۔فمنعہ من اتصالہ بمحلہ وبدون الاتصال بالمحل لاینعقد سببًا کا۔

وَلِهٰذَا لَوْحَلَفَ لَا يُطَلِّقُ فَعَلَّقَ الطَّلَاقَ بِالشَّرْطِ لَا يَحْنَثُ مَالَمْ يُوْجَدِ الشَّرْطُ،

ترجمہ:۔ اور اسی وجہ سے اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ اپنی بیوی کو طلاق نہ دے گا مگر اس نے طلاق

کو معلق بالشرط کر دیا تو وہ شخص حانث نہ ہوگا جبتک کہ شرط نہ پائی جائے۔

تشریح اس عبارت سے مصنفؒ کا مقصد احناف کے مذہب کی تائید اور امام شافعیؒ کو ایک متفق علیہ مسئلہ سے الزام دینا ہے، فرمایا کہ اگر کسی نے قسم کھا کر کہا واللہ لا اطلق امرأتی، بخدا میں اپنی بیوی کو طلاق نہ دوں گا اور پھر طلاق کو کسی شرط پر معلق کر دیا مثلاً یوں کہا۔ ان دخلت الدار فانت طالق تو یہ شخص بالاتفاق اس وقت تک حانث نہ ہوگا جب تک کہ شرط یعنی دخول دار نہ پایا جائے اس لئے کہ شرط یعنی ان دخلت الدار مانع سبب ہے جیساکہ احناف کا مذہب ہے اور سبب انت طالق ہے پس جب ان دخلت الدار انت طالق کے لئے مانع ہوا تو یہ ایسا ہوا گویا کہ اس نے انت طالق کہا ہی نہیں اور جب اس نے انت طالق نہیں کہا یعنی طلاق نہیں دی تو وہ اپنی قسم میں حانث بھی نہ ہوگا لیکن جب شرط یعنی دخول دار پایا جائے گا تو مانع کے زائل ہونے کی وجہ سے سبب یعنی انت طالق کا تکلم بھی پایا جائے گا اور جب انت طالق کا تکلم پایا گیا تو وہ اپنی قسم میں حانث ہو جائے گا، بہر حال اس مثال سے بھی تعلیق بالشرط کا مانع سبب ہونا ثابت ہے۔

وَهٰذَا بِخِلَافِ خِيَارِ الشَّرْطِ فِي الْبَيْعِ لِأَنَّ الْخِيَارَ دَاخِلٌ عَلَى الْحُكْمِ دُوْنَ السَّبَبِ وَلِهٰذَا لَوْ حَلَفَ لَا يَبِيْعُ فَبَاعَ بِخِيَارِ الشَّرْطِ يَحْنَثُ۔

ترجمہ اور یہ بیع میں خیار شرط کے خلاف ہے اس لئے کہ خیار شرط حکم پر داخل ہوتا ہے نہ کہ سبب پر، اسی وجہ سے اگر قسم کھائی کہ فروخت نہیں کرے گا پھر خیار شرط کے ساتھ فروخت کر دیا تو حانث ہو جائے گا۔

تشریح یہاں سے مصنف رحمہ اللہ امام شافعیؒ کے استدلال کا جواب دینا چاہتے ہیں امام شافعیؒ کا دعویٰ یہ تھا تعلیق طلاق والعتاق بالملک جائز نہیں ہے اس لئے کہ شرط حکم پر داخل ہوتی ہے سبب پر نہیں لہٰذا انت طالق کو معدوم قرار دینے کی کوئی وجہ نہیں ہے اس لئے کہ انت طالق حسًّا موجود ہے لہٰذا لامحالہ شرط حکم پر داخل ہے سبب پر نہیں اور اس کی ایک نظیر بھی موجود ہے کہ شرط خیار بیع میں حکم پر داخل ہوتی ہے نہ کہ سبب پر یعنی شرط خیار مانع حکم ہوتی ہے نہ کہ مانع سبب، یعنی شرط خیار کے ساتھ سبب (بیع) تو منعقد ہو جاتا ہے لیکن اس کا حکم (ملک) ثابت نہیں ہوتا پس اسی پر قیاس کرتے ہوئے امام شافعیؒ نے کہا کہ طلاق اور عتاق کے مسئلہ میں بھی شرط کا دخول حکم پر ہوگا نہ کہ سبب پر یعنی تعلیق بالشرط مانع حکم ہوگی نہ کہ مانع سبب، احناف کی جانب سے اس استدلال کا جواب یہ ہے

کہ طلاق وعتاق کو بیع بشرط الخیار پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے اس لئے کہ دخول شرط عتاق اور طلاق میں سبب پر ہے نہ کہ حکم پر بخلاف خیار شرط فی البیع کے کہ اس میں خیار شرط حکم پر داخل ہوتا ہے جو کہ ملک ہے نہ کہ سبب پر جو کہ بیع ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ بیع کسی رکاوٹ کو برداشت نہیں کرتی اس لئے کہ یہ از قبیلہ اثبات ہے کیوں کہ مشتری کے لئے مبیع کا اثبات کرتی ہے اور بائع کے لئے ثمن کا اثبات کرتی ہے اور اسلئے کہ رکاوٹ مفضی الی القمار ہوتی ہے جو کہ حرام ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ جو چیز اثبات کے قبیل سے ہوتی ہے اس کو کسی امر متردد (جس کا وجود اور عدم برابر ہو) پر معلق کرنا درست نہیں ہے کیونکہ امر متردد پر معلق کرنے کی وجہ سے قمار کے معنے پیدا ہوجاتے ہیں اس طور پر کہ جس چیز کو معلق کیا گیا ہے اس کے بارے میں یہ معلوم نہیں ہو سکے گا کہ وہ موجود ہوگی یا نہیں اس لئے کہ شے کو جس شرط پر معلق کیا گیا ہے اگر شرط موجود ہوگی تو وہ شے معلق بھی موجود ہوجائے گی اور اگر شرط موجود نہ ہوئی تو شے معلق بھی موجود نہ ہوگی اسی کا نام قمار ہے اور قمار حرام ہے لہٰذا جس میں قمار کے معنے موجود ہوں وہ بھی حرام ہوگی پس بیع کو خیار شرط پر معلق کرنے کی وجہ سے چوں کہ قمار کے معنے پیدا ہوجاتے ہیں اس لئے قیاس کا تقاضہ تو یہ تھا کہ بیع بشرط الخیار اسی طرح حرام ہو جس طرح دوسری شرطوں کے ساتھ بیع حرام ہوتی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع وشرط سے منع فرمایا ہے مگر شریعت نے ضرورۃً غبن فاحش کو دفع کرنے کے لئے خلافِ قیاس اجازت دے دی ہے لہٰذا ضرورت کے وقت یہ اکل میتہ کی نظیر ہوگی جو کہ بقدر ضرورت ہی جائز ہے جس طرح حالت اضطرار میں اکل میتہ کی اجازت ہے مگر بقدر ضرورت کہ جس سے سد رمق ہو سکے نہ کہ پیٹ بھر کر، اور یہ ضرورت مذکورہ مسئلہ میں شرط کو حکم کے ساتھ معلق کرنے سے پوری ہوجاتی ہے سبب سے معلق کرنا امر زائد ہے اس لئے کہ سبب سے متعلق کرنے میں دو چیزوں کا انتفاء ہوگا اول سبب کا اور اس کے ضمن میں حکم کا، حالاں کہ صرف انتفاء حکم سے بھی کام چل سکتا ہے بخلاف طلاق وعتاق کے کہ یہ دونوں رکاوٹ اور بندش کو برداشت کر لیتے ہیں لہٰذا تعلیق بالشرط کے بھی متحمل ہوں گے پس یہ ضروری ہے کہ شرط کو سبب پر داخل مانا جائے نہ کہ حکم پر، لہٰذا شوافع کا تعلیق عتاق وطلاق کو بیع پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے۔

فباع بشرط الخیار یحنث، شرط خیار چوں کہ حکم پر داخل ہوتی ہے سبب پر داخل نہیں ہوتی اس لئے اگر کسی نے قسم کھائی بخدا میں بیع نہ کروں گا اور پھر خیار شرط کے ساتھ بیع کی تو حالف حانث ہوجائے گا کیوں کہ خیار شرط بیع پر داخل نہیں ہوتی اور شرط خیار نے بیع کو منعقد ہونے سے نہیں روکا اور جب شرط خیار نے بیع کو منعقد ہونے سے نہیں روکا تو خلاف یمین متحقق ہونے کی وجہ سے حالف حانث ہوجائے گا۔

بیع از قبیل اثبات ہے مگر طلاق وعتاق از قبیل اسقاط ہیں چوں کہ طلاق کے ذریعہ ملک نکاح کو ساقط کیا جاتا ہے اور عتاق کے ذریعہ ملک یمین کو ساقط کیا جاتا ہے اور جو چیزیں اسقاط کے قبیل سے ہیں ان کو شرط پر معلق کرنے میں چوں کہ قمار کے معنے پیدا نہیں ہوتے اس لئے ان کے اسباب کو شرط پر معلق کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے پس طلاق وعتاق میں شرط سبب پر داخل ہوگی یعنی مانع سبب ہوگی اور صرف حکم پر داخل ہو کر مانع حکم نہ ہوگی۔

خلاصہ یہ ہے کہ طلاق اور عتاق کی شرطوں کو بیع کی شرط خیار پر قیاس کرنا چوں کہ قیاس مع الفارق ہے اس لئے حضرت امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کا بیع کو شرط خیار پر قیاس کرنا درست نہ ہوگا۔

وَاِذَا ثَبَتَ اَنَّ التَّعْلِيْقَ تَصَرُّفٌ فِي السَّبَبِ بِاِعْدَامِهٖ اِلٰى زَمَانِ وُجُوْدِ الشَّرْطِ لَا فِيْ اَحْكَامِهٖ صَحَّ تَعْلِيْقُ الطَّلَاقِ وَالْعِتَاقِ بِالْمِلْكِ وَبَطَلَ التَّكْفِيْرُ بِالْمَالِ قَبْلَ الْحِنْثِ وَفَرْقُهٗ بَيْنَ الْمَالِيِّ وَالْبَدَنِيِّ سَاقِطٌ لِاَنَّ حَقَّ اللّٰهِ تَعَالٰى فِي الْمَالِيِّ فِعْلُ الْاَدَاءِ وَالْمَالُ اٰلَتُهٗ وَاِنَّمَا يُقْصَدُ عَيْنُ الْمَالِ فِيْ حُقُوْقِ الْعِبَادِ،

ترجمہ اور جب ثابت ہو گیا کہ تعلیق بالشرط سبب میں تصرف ہے بایں طور کہ تعلیق سبب کو وجود شرط تک معدوم کر دیتی ہے، حکم میں تصرف نہیں ہے جیسا کہ امام شافعی رح فرماتے ہیں تو طلاق اور عتاق ملک پر معلق کرنا درست ہوگا اور کفارہ بالمال قبل الحنث باطل ہوگا اور امام شافعی رح کا کفارہ مالی اور بدنی میں فرق کرنا درست نہیں ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا حق عبادت مالی میں فعلِ ادا ہے اور مال اس فعلِ ادا کا آلہ ہے عین مال تو حقوق العباد میں مقصود ہوتا ہے۔

تشریح اور جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ تعلیق تصرف فی السبب ہے نہ کہ تصرف فی الحکم جیسا کہ حنفیہ کا مذہب ہے تو طلاق اور عتاق کو ملک پر معلق کرنا بھی درست ہو گیا مثلاً اگر کسی شخص نے اجنبیہ سے اِن نکحتکِ فانتِ طالق کہا یا کسی کے غلام سے اِن ملکتکَ فانت حر کہا کیوں کہ تعلیق کے وقت انتِ طالق اور انت حر موجود ہی نہیں ہیں کہ ان کو محل کی حاجت ہو اور جب نکاح یا ملک موجود ہوگی تو اس وقت انتِ طالق اور انتَ حر کے لئے محل ہوگا لہٰذا اپنے محل میں واقع ہونے میں کوئی حرج نہیں ہے وبطل التکفیر، جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ تعلیق بالشرط مانع سبب ہوتی ہے نہ کہ مانع حکم تو حانث ہونے سے پہلے کفارہ بالمال ادا کرنا باطل ہے کیوں کہ یمین پورا کرنے کے لئے منعقد ہوتی ہے

لہذا حانث ہونے کا سبب کیسے ہو سکتی ہے لہذا کفارہ بالمال کو حنث پر مقدم کرنا درست نہ ہوگا جیسا کفارہ بدنی قبل الحنث درست نہیں ہے امام شافعیؒ کفارہ بالمال قبل الحنث کو جائز کہتے ہیں اور کفارہ بالبدن یعنی کفارہ بالصوم کو ناجائز کہتے ہیں امام شافعیؒ دونوں قسم کے کفاروں میں فرق کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ کفارہ مالی میں نفس وجوب اور وجوب ادا میں فصل ہو سکتا ہے لہذا کفارہ مالی قبل الحنث درست ہے جیسا کہ زکوٰۃ مالک نصاب ہونے کے بعد حولان الحول سے پہلے ادا کرنا درست ہے اسی طرح اگر کسی نے بیع بالمدت کی تو ثمن کا نفس وجوب تو عقد بیع کے وقت ہی ہو جائے گا مگر ادائیگی مطالبہ یا مدت پوری ہونے کے بعد واجب ہوگی لہذا کفارہ بالمال میں بھی وجود سبب کے بعد اور حنث سے قبل ادا کرنا درست ہے۔

وفرقہ بین المالی والبدنی الخ: امام شافعیؒ نے کفارہ مالی اور بدنی میں جو فرق بیان کیا ہے وہ درست نہیں ہے کیوں کہ کفارہ مالی حقوق اللہ میں کفارہ بدنی کے مثل ہوتا ہے کیوں کہ حقوق اللہ میں مال سے نفس مال مقصود نہیں ہوتا بلکہ مقصود فعل ادا ہوتا ہے یعنی اللہ تعالےٰ یہ دیکھنا چاہتا ہے کہ میرا بندہ مال ادا کرتا ہے یا نہیں اس لئے کہ حقوق اللہ بطریق عبادت واجب ہوتے ہیں اور نفس مال عبادت نہیں ہے عبادت تو فعل ادا ہے یہی وجہ ہے کہ واجب مالی جو حقوق اللہ سے تعلق رکھتا ہو بلا وصیت ترکہ سے نہیں لیا جا سکتا کیوں کہ مقصود جو کہ فعل ادا ہے مفقود ہے۔

اگر کوئی شخص یہ اعتراض کرے کہ اگر حقوق اللہ میں فعل مقصود ہوتا تو نائب کے ذریعہ حقوق اللہ مالی کی ادائیگی جائز نہیں ہونی چاہئے تھی جیسا کہ نماز نائب کے ذریعہ درست نہیں ہے۔

جواب یہ ہے کہ مقصود فعل سے حصول مشقت ہے اور وہ مال کا ایک حصہ خرچ کرنے سے حاصل ہے اگرچہ خرچ نائب کے ذریعہ ہو نیز نائب کا بنانا یہ بھی اصل کا فعل ہے بخلاف صلوٰۃ کے کہ وہ اتعاب نفس بالقیام والقعود والسجود ہے جو کہ انابت سے حاصل نہیں ہو سکتا لہذا صلوٰۃ فعل نائب سے ادا نہ ہوگی لہذا حقوق اللہ میں کفارہ مالی اور بدنی میں فرق نہ ہوگا البتہ حقوق العباد میں فرق ہوگا لہذا جس طرح کفارہ بدنی قبل الحنث درست نہیں ہے اسی طرح حقوق اللہ میں کفارہ مالی بھی قبل الحنث درست نہ ہوگا۔

وَمِنْ هٰذِهِ الْجُمْلَةِ مَا قَالَ الشَّافِعِيُّ إِنَّ الْمُطْلَقَ مَحْمُوْلٌ عَلَى الْمُقَيَّدِ وَإِنْ كَانَا فِيْ حَادِثَتَيْنِ مِثْلُ كَفَّارَةِ الْقَتْلِ وَسَائِرِ الْكَفَّارَاتِ لِأَنَّ قَيْدَ الْإِيْمَانِ زِيَادَةُ وَصْفٍ يَجْرِيْ مَجْرَى الشَّرْطِ فَيُوْجِبُ نَفْيَ الْحُكْمِ عِنْدَ عَدَمِهِ فِي الْمَنْصُوْصِ عَلَيْهِ وَنَظِيْرِهِ مِنَ الْكَفَّارَاتِ لِأَنَّهَا جِنْسٌ وَاحِدٌ

ترجمہ اور منجملہ وجوہ فاسدہ سے وہ ہے جو امام شافعیؒ نے کہا ہے کہ مطلق مقید پر محمول کیا جائے گا اگرچہ دو واقعوں میں ہوں جیسے کفارۂ قتل (خطا) اور دیگر کفارات اس لئے کہ ایمان کی قید ایک وصف زائد ہے جو شرط کے قائم مقام ہے لہٰذا یہ وصف منصوص علیہ میں اور اس کی نظیر دیگر کفارات میں اپنے عدم کی صورت میں حکم کے عدم کو ثابت کرے گا اس لئے کہ کل کفارات جنس واحد ہیں۔

تشریح مصنف علیہ الرحمہ وجوہ فاسدہ میں سے تیسری وجہ کو بیان کرنا چاہتے ہیں جس کے امام شافعیؒ قائل ہیں وہ یہ ہے کہ مطلق کو بھی مقید پر محمول کیا جائے گا اور مطلق وہ ہے کہ جسمیں فقط ذات سے تعرض کیا جائے صفت سے نفیاً یا اثباتاً تعرض نہ کیا جائے اور مقید وہ ہے کہ جس میں ذات مع الصفت سے تعرض کیا جائے اگر مطلق اور مقید کسی مسئلہ میں واقع ہوں تو امام شافعیؒ کے نزدیک مطلق کو بھی مقید پر محمول کیا جائے گا اگرچہ دو مختلف واقعات میں واقع ہوں جیسا کہ کفارۂ قتل خطا اور دیگر تمام کفارات اس لئے کہ کفارہ قتل خطاء ایک حادثہ ہے اس میں حکم مقید واقع ہوا ہے اللہ تعالیٰ کے قول مَنْ قَتَلَ مُؤمِناً خطأً فتحریر رقبۃ مومنۃ۔ اور کفارۂ ظہار دوسرا واقعہ ہے اس میں حکم مطلق واقع ہوا ہے اللہ تعالیٰ کا قول، تحریر رقبۃ، ایمان کی قید کے بغیر ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک یہاں بھی ایمان کی قید معتبر ہوگی لہٰذا جس طرح قتل خطاء کے کفارہ میں عبد مومن آزاد کرنا ضروری ہے اسی طرح دیگر کفارات میں بھی عبدِ مومن آزاد کرنا ضروری ہے جب مختلف دو حادثوں میں مطلق کو مقید پر حمل کرنا ضروری ہے تو ایک حادثہ میں بطریق اولیٰ مطلق کو مقید پر حمل کرنا ضروری ہوگا جیسا کہ کفارۂ ظہار یہ ایک حادثہ ہے اس کے تین احکام بیان کئے گئے ہیں اول تحریر رقبہ، دوم صیام شہرین متتابعین، سوم اطعام ستین مسکیناً، اول اور ثانی قبل ان یتماسا، کے ساتھ مقید ہیں مگر ثالث یعنی اطعام، قبل ان یتماسا کی قید کے ساتھ مقید نہیں ہے، امام شافعیؒ اطعام کو بھی تحریر رقبہ اور صوم پر محمول کرتے ہیں جس طرح ان دونوں میں قبل ان یتماسا کی قید ہے اطعام میں بھی یہی قید معتبر ہوگی۔

لان قید الایمان زیادۃ وصف الخ، یہ مطلق کو مقید پر حمل کرنے کی دلیل ہے، امام شافعیؒ کے نزدیک وصف چوں کہ شرط کے قائم مقام ہوتا ہے جیسا کہ دوسری وجہ فاسد کے تحت گذر چکا ہے لہٰذا جس طرح شرط کے منتفی ہونے سے حکم منتفی ہو جاتا ہے اسی طرح وصف کے منتفی ہونے سے بھی حکم منتفی ہو جائے گا اور یہ بات پہلے گذر چکی ہے کہ عدم شرط کی وجہ سے حکم کا عدم، عدم شرعی ہوتا ہے اور عدم شرعی بطریق قیاس دوسرے محل کی طرف متعدی ہو جاتا ہے یعنی عدم شرعی پر دوسری چیزوں کے عدم کو قیاس کیا جاتا ہے لہٰذا کفارہ قتل کی عدم صحت پر دیگر کفارات کو قیاس کیا جائے گا اور یہ کہا جائے گا کہ جس طرح عدم ایمان کی وجہ سے کفارۂ قتل میں جواز کا حکم معدوم ہو جاتا ہے اسی طرح دیگر کفارات میں بھی عدم ایمان کی وجہ سے جواز کا حکم معدوم ہو جائے گا اور اس قیاس کی علتِ مشترکہ یہ ہے کہ کفارہ قتل اور دیگر کفارات

کفارہ ہونے میں شریک ہیں اور اس لئے کہ تمام کفارات کو ستر اور زجر کے طور پر مشروع کیا گیا ہے۔

وَعِنْدَنَا لَا يُحْمَلُ الْمُطْلَقُ عَلَى الْمُقَيَّدِ وَإِنْ كَانَا فِي حَادِثَةٍ وَاحِدَةٍ بَعْدَ أَنْ يَكُونَا فِي حُكْمَيْنِ لِإِمْكَانِ الْعَمَلِ بِهِمَا قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ وَمُحَمَّدٌ فِيمَنْ قَرُبَ الَّتِي ظَاهَرَ مِنْهَا فِي خِلَالِ الصَّوْمِ لَيْلًا عَامِدًا أَوْ نَهَارًا نَاسِيًا إِنَّهُ يَسْتَأْنِفُ وَلَوْ قَرُبَهَا فِي خِلَالِ الْإِطْعَامِ لَمْ يَسْتَأْنِفْ لِأَنَّ شَرْطَ الْإِخْلَاءِ عَنِ الْمَسِيسِ مِنْ ضَرُورَةِ شَرْطِ التَّقْدِيمِ عَلَى الْمَسِيسِ وَذٰلِكَ مَنْصُوصٌ عَلَيْهِ فِي الْإِعْتَاقِ وَالصِّيَامِ دُونَ الْإِطْعَامِ،

ترجمہ اور ہمارے نزدیک مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائیگا اگرچہ ایک ہی حادثہ میں کیوں نہ ہو جب کہ دونوں (مطلق ومقید) دو حکموں میں ہوں کیوں کہ دونوں پر عمل کرنا ممکن ہے امام ابو حنیفہ اور امام محمدؒ نے اس شخص کے بارے میں فرمایا کہ جس نے روزوں کے دوران رات میں قصداً یا دن میں ناسیاً اس عورت سے جماع کرلیا جس سے اس نے ظہار کیا ہے کہ روزے ازسرنو رکھے اور اگر اطعام کے دوران جماع کیا تو استیناف کی ضرورت نہیں ہے کیوں کہ جماع سے خالی ہونے کی شرط تقدیم علی المسیس کی شرط کی ضرورت کی وجہ سے ہے اور یہ اعتاق اور صیام میں منصوص ہے نہ کہ اطعام میں۔

تشریح وعندنا لایحمل، یہاں سے مصنف علیہ الرحمہ احناف کا مسلک بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ مطلق اور مقید جبکہ دو حکموں میں واقع ہوں اگرچہ حادثہ ایک ہی کیوں نہ ہو مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا اس میں اس بات کی طرف بھی اشارہ ہے کہ اگر مطلق اور مقید دو حادثوں میں واقع ہوں تو بطریق اولیٰ مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا اس لئے کہ دونوں پر عمل ممکن ہے، ممکن ہے کہ شارع کا مقصود ایک حکم میں سختی ہو لہٰذا اس کو مقید کردیا اور دوسرے حکم میں سختی مقصود نہ ہو جس کی وجہ سے اس حکم کو مطلق رکھا ہو جیساکہ اعتاق رقبہ کفارۂ قتل خطا و کفارہ یمین میں حکم یعنی اعتاق رقبہ واحد ہے مگر حادثے دو ہیں ایک کفارۂ قتل ہے اور دوسرا کفارہ یمین ہے، کفارہ قتل میں حکم مقید ہے جیساکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے مَن قتل مؤمناً خطأً فتحریر رقبۃ مومنۃ اور کفارۂ یمین میں حکم مطلق ہے کما قال اللہ تعالیٰ تحریر رقبۃ، اس میں ایمان کی قید نہیں ہے لہٰذا ایک کو دوسرے پر محمول نہیں کیا جائے گا کیوں کہ یہ بات ممکن ہے کہ شارع کا مقصد اول حکم میں تغلیظ اور ثانی حکم میں توسع ہو۔

قال ابو حنیفۃ ومحمد فیمن قرب الخ: مطلق کو مقید پر اس وقت بھی محمول نہیں کیا جائے گا جبکہ حادثہ ایک

اور حکم دو ہوں جیسا کہ مصنف علیہ الرحمہ نے اس کی مثال قال ابو حنیفۃ ومحمد سے بیان فرمائی ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ کسی شخص نے اپنی اس بیوی سے جس سے ظہار کیا مثلاً یوں کہا ظہرک کظہر امی، روزوں کے درمیان رات میں قصداً یا دن میں نسیاناً جماع کیا تو اس شخص کو پھر سے روزے رکھنا ضروری ہوں گے مثلاً ایک ماہ کے روزے رکھنے کے بعد جماع کر لیا تو طرفین کے نزدیک از سر نو دو ماہ کے روزے مسلسل رکھنا ضروری ہوں گے کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے ، صیام شہرین متتابعین من قبل ان یتماسا، فرمایا ہے اس آیت سے صراحۃً روزوں کا جماع پر مقدم ہونا شرط معلوم ہوتا ہے اور اقتضاء النص کے طور پر روزوں کے جماع سے خالی ہونے کی شرط مفہوم ہوتی ہے اس لئے کہ اخلاء عن الجماع تقدیم کے لئے ضروری ہے اس لئے کہ تقدیم الصوم علی الجماع بغیر اخلاء کے متصور ہی نہیں ہو سکتی یعنی تقدیم کے معنے اخلاء کے بغیر درست نہیں ہو سکتے جس طرح کہ تحریر رقبہ میں مملوکہ کے بغیر تحریر رقبہ کے معنے درست نہیں ہو سکتے، نص اگر اپنے معنے کے درست ہونے کے لئے کسی امر کا تقاضہ کرے تو اس امر کا ثبوت اقتضاء النص کے طور پر ہوتا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ جس نے ظہار کیا ہے اور وہ کفارہ بالصوم ادا کرنا چاہتا ہے تو اس پر دو چیزیں لازم ہیں اول تقدیم الصوم علے الجماع دوم اخلاء الصوم عن الجماع۔ صیام شہرین کے دوران جماع کر کے اگرچہ تقدیم الصیام علی الجماع سے عاجز ہو گیا ہے مگر اخلاء الصیام عن الجماع پر قادر ہے کیوں کہ دوبارہ اس طرح روزے رکھ سکتا ہے کہ ان کے درمیان جماع نہ ہو اور اگر از سر نو روزے نہیں رکھتا تو تقدیم اور اخلاء دونوں فوت ہو جائیں گے، امام شافعی اور ابو یوسف رح فرماتے ہیں کہ روزے از سر نو نہ رکھے کیوں کہ تمام روزوں کو جماع پر مقدم کرنا ضروری ہے جیسا کہ من قبل ان یتماسا کی قید سے معلوم ہوتا ہے مگر جب کہ صیام کے درمیان میں جماع کر لیا تو بعض کی تقدیم فوت ہو گئی مگر بعض روزوں کی تقدیم فوت نہیں ہوئی اور اگر اس نے از سر نو تمام روزے رکھے تو تمام روزوں کی تقدیم فوت ہو جائے گی جو کہ بعض کی تقدیم اور بعض کی تاخیر سے بھی بدتر ہے۔

مصنف کے قول لیلۃً عامداً کی قید احترازی نہیں ہے بلکہ اتفاقی ہے کیوں کہ رات میں عامداً اور ناسیاً دونوں کا ایک ہی حکم ہے یعنی استیناف، البتہ نہاراً ناسیاً میں ناسیاً کی قید احترازی ہے اس لئے کہ اگر دن میں قصداً جماع کر لیا تو بالاتفاق استیناف لازم ہے چوں کہ تتابع کی قید مفقود ہو گئی۔

ولو قربہا فی خلال الاطعام لم یستانف: یعنی اگر مظاہر نے ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلا کر کفارۂ ظہار ادا کیا اور اطعام کے دوران جماع کر لیا تو از سر نو ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانا بالاتفاق لازم نہیں ہے کیونکہ اخلاء عن المسیس (جماع) کی شرط تقدیم علی المسیس کی شرط کی ضرورت کے لئے ہے اس لئے کہ تقدیم الصیام علی المسیس بغیر اخلاء عن المسیس ممکن نہیں ہے اور تقدیم اعتاق اور صیام میں منصوص ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے قول، فتحریر رقبۃ من قبل ان یتماسا فصیام شہرین متتابعین من قبل ان یتماسا، الطعام میں من قبل ان یتماسا

کی قید نہیں ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے فمن لم یستطع فاطعام ستین مسکیناً فرمایا ہے اس میں من قبل ان یتماسا کی قید نہیں ہے کفارہ بالاطعام میں اگرچہ تقدیم کی شرط نہیں ہے مگر ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانے سے پہلے جماع کرنا بھی درست نہیں ہے۔

حاصل کلام یہ ہے کہ مذکورہ مسئلہ میں حادثہ ایک یعنی کفارۂ ظہار ہے مگر حکم دو ہیں اول اطعام ستین مسکیناً اور دوم صیام شہرین اور اعتاق رقبہ ہیں اور یہ دونوں حکم مختلف ہیں اطعام مطلق ہے یعنی اس میں من قبل ان یتماسا کی قید نہیں ہے اور اعتاق رقبہ اور صیام شہرین من قبل ان یتماسا کی قید سے مقید ہیں لہٰذا ایک کو دوسرے پر قیاس نہیں کیا جائے گا بلکہ ہر ایک ان میں سے اپنے اپنے طریقہ پر رہے گا، جب اطعام میں تقدیم کی شرط نہیں ہے تو اخلاء عن المسیس کی شرط بھی نہ ہوگی اس لئے کہ اخلاء کی شرط تقدیم کی ضرورت کی وجہ سے ہے لہٰذا اگر دوران اطعام جماع کر لیا تو از سر نو کھانا کھلانا لازم نہیں ہوگا۔

وَكَذٰلِكَ إِذَا دَخَلَ الْإِطْلَاقُ وَالتَّقْيِيدُ فِي السَّبَبِ يَجْرِي كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا عَلٰى سُنَنِهٖ كَمَا قُلْنَا فِي صَدَقَةِ الْفِطْرِ إِنَّهٗ يَجِبُ أَدَاؤُهَا عَنِ الْعَبْدِ الْكَافِرِ بِالنَّصِّ الْمُطْلَقِ بِاسْمِ الْعَبْدِ وَعَنِ الْعَبْدِ الْمُسْلِمِ بِالنَّصِّ الْمُقَيَّدِ بِالْإِسْلَامِ لِأَنَّهٗ لَا مُزَاحَمَةَ فِي الْأَسْبَابِ فَوَجَبَ الْجَمْعُ،

ترجمہ اور اسی طرح جب کہ اطلاق اور تقیید سبب پر داخل ہو تو ہر ایک اپنی حالت پر جاری ہوگا جیسا کہ ہم نے صدقۃ الفطر کے بارے میں کہا کہ نص مطلق باسم العبد کی وجہ سے عبد کافر کی طرف سے ادا کرنا واجب ہوگا اور نص مقید بالاسلام کی وجہ سے عبد مسلم کی طرف سے ادا کرنا واجب ہوگا اسلئے کہ اسباب میں مزاحمت نہیں ہے لہٰذا جمع کرنا واجب ہوگا،

تشریح مصنف علیہ الرحمہ سابق مسئلہ کی ایک نظیر پیش فرما رہے ہیں کہ جس طرح اگر حکم مقید یا مطلق ہو تو وہ اپنی حالت پر ہی باقی رہتا ہے مطلق کو مقید یا مقید کو مطلق پر محمول نہیں کیا جاتا اسی طرح اگر اطلاق اور تقیید اسباب پر داخل ہو یعنی ایک ہی حکم کا ایک سبب مطلق اور دوسرا سبب مقید ہو تو یہ دونوں اسباب اپنی اپنی حالت پر رہیں گے مطلق کو مقید یا مقید کو مطلق پر محمول نہیں کیا جائے گا۔

جیسا کہ صدقۃ الفطر کے بارے میں ہم نے کہا ہے، صدقۃ الفطر کے وجوب کا سبب راس ہے ایک حدیث میں راس مطلق ہے یعنی مسلم اور کافر کی قید نہیں ہے آپ نے فرمایا ہے۔ اَدُّوا عن کل حر و عبد صغیر و کبیر نصف صاع

من بر، الحدیث، اخرجہ دار قطنی وابو داؤد وعبد الرزاق، ہر آزاد اور غلام چھوٹے اور بڑے کی جانب سے صدقۃ الفطر ادا کرو ایک صاع کھجور یا نصف صاع گندم، اس حدیث میں حر اور عبد مطلق ہے اسلام یا کفر کی کوئی قید نہیں ہے، دوسری حدیث میں آپ نے فرمایا۔ عن ابن عمر ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرض زکوٰۃ الفطر من رمضان عن الناس صاعا من تمر او صاعا من شعیر علی کل حر و عبد ذکر وانثی من المسلمین وقال ابو عیسیٰ الترمذی۔ الحدیث، پہلی حدیث میں سبب مطلق ہے اور دوسری حدیث میں سبب مقید ہے یعنی عن کل حر و عبد من المسلمین، ایک حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ مطلق راس وجوب صدقۃ الفطر کا سبب ہے اور دوسری حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ راس مسلم وجوب کا سبب ہے لہٰذا ایک کو دوسرے سبب پر محمول نہیں کیا جائے گا اس لئے کہ اسباب میں مزاحمت اور منافات نہیں ہوتی، ایک شے کے لئے موجود ہونے سے پہلے شرعاً متعدد اسباب ہو سکتے ہیں البتہ شے کا وجود ایک ہی سبب سے ہوگا۔

مثلاً ملک شرعاً شراء، ہبہ، وصیت، میراث وغیرہ اسباب کے ذریعہ حاصل ہو سکتی ہے اور اسیطرح ایک شے کے مختلف اسباب ہو سکتے ہیں مثلاً موت کا سبب قتل، مرض، خودکشی، غرق، حرق وغیرہ ہو سکتے ہیں لہٰذا دونوں نصوں میں تطبیق دینا اور مطلق کو مقید پر محمول کئے بغیر عمل کرنا ضروری ہوگا جیسا کہ دو حادثوں کے دو حکموں یا دو حادثوں کے ایک حکم میں جمع کرنا ضروری ہوتا ہے البتہ اگر حادثہ کے ایک ہونے کے ساتھ حکم بھی واحد ہو تو بالاتفاق مطلق کو مقید پر حمل کرنا ضروری ہے جیسا کہ آپؐ نے اس اعرابی سے کہ جس نے ماہ رمضان میں روزہ کی حالت میں اپنی بیوی سے جماع کر لیا تھا۔ ان یصوم شہرین متتابعین۔ رواہ ابوداؤد، اور دوسری روایت میں ہے۔ ان یصوم شہرین۔ اس حدیث میں متتابعین کی قید نہیں ہے، مذکورہ دونوں حدیثوں میں حادثہ واحدہ کے ساتھ حکم بھی واحد ہے لہٰذا مطلق کو مقید پر حمل کرنا ضروری ہے اس لئے کہ حکم واحد دو متضاد وصفوں کو قبول نہیں کر سکتا جب تقیید ثابت ہوگئی تو اطلاق باطل ہو گیا۔

سوال: جب مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا تو مقید کا بے فائدہ ہونا لازم آئے گا اسلئے کہ عدم حمل کی صورت میں مقید کا حکم مطلق سے مفہوم ہو جائے گا اس لئے کہ عبد مسلم کا حکم مطلق عبد سے مستفاد ہے جیسا کہ عبد کافر کا حکم مستفاد ہے جب یہ بات ہے تو قید کے ذکر کرنے سے کوئی فائدہ نہیں ہے۔

جواب: جواب کا ماحصل یہ ہے کہ مطلق کو مقید پر حمل نہ کرنے کی صورت میں بھی فائدہ ہے اور وہ یہ مقید کے وارد ہونے سے پہلے مطلق من حیث المطلق عمل کیا جائے گا اور مقید کے وارد ہونے کے بعد مقید ہونے کی حیثیت سے عمل کیا جائے گا اور اس میں یہ فائدہ ہے کہ نص مقید اس بات کی دلیل ہے کہ اس کا مفہوم سببیت کے لئے اولیٰ اور شارع کے نزدیک اہم ہے اس لئے کہ شارع نے سبب مقید کو ایک

مرتبہ ضمنی طور پر نص مطلق کے ذریعہ سبب قرار دیا اور پھر نص مقید کے ذریعہ قصداً سبب قرار دیا، قید کا فائدہ مسئلہ مذکورہ میں یہ ہوا کہ یہ معلوم ہوگیا کہ عبد مسلم وجوب صدقۃ الفطر کے لئے زیادہ لائق ہے لہٰذا جب کہ دونوں نصوص پر عمل ممکن ہے اور فائدہ کا احتمال قائم ہے تو دونوں نصوص کے درمیان جمع کا امکان بھی ہے لہٰذا مفہوم مطلق کی سببیت کو نص مطلق کے ذریعہ ثابت قرار دیا جائے گا اور مفہوم مقید کی سببیت کو نص مطلق اور مقید دونوں کے ذریعہ ثابت قرار دیا جائے گا اور شریعت میں یہ کوئی مستبعد نہیں ہے کہ حکم واحد چند نصوص سے ثابت ہو جیسا کہ صلوٰۃ و زکوٰۃ وغیرہ کہ ان کا ثبوت متعدد نصوص سے ہے۔ سلہ

سلہ ضبط المقام: اور اس مقام کی تفصیل کہ ہمارے نزدیک مطلق مقید پر محمول نہیں ہوگا اور امام شافعی رح کے نزدیک محمول ہوگا یہ ہے کہ مطلق اور مقید کا مقصد اگر بیان حکم ہو تو اس کی دو صورتیں ہوں گی حکم یا تو متحد ہوگا یا مختلف، اگر حکم مختلف ہو تو اس کی دو صورتیں ہوں گی ایک حکم دوسرے کے لئے موجب تقیید ہوگا یا نہیں، اگر حکم مختلف ہو اور ایک حکم دوسرے کی تقیید کا موجب نہ ہو تو ایک حکم کو دوسرے حکم پر محمول نہیں کیا جائے گا جیسے اطعم رجلاً واکس عاریاً، ایک شخص کو کھانا کھلا اور ایک ننگے شخص کو کپڑا پہنا، عبارت مذکورہ میں دو حکم بیان ہوئے ہیں ایک کھانا کھلانا اور دوسرا کپڑا پہنانا، اول حکم مطلق ہے اور دوسرا حکم عاریاً کے ساتھ مقید ہے اس صورت میں مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا اس لئے کہ اطعم رجلاً کو عاریاً کے ساتھ مقید کرنے سے کوئی فائدہ نہیں ہے لہٰذا اطعم رجلاً کو اکس رجلاً عاریاً پر محمول نہیں کیا جائے گا، اور اگر ایک حکم دوسرے حکم کی تقیید کا موجب ہو تو مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا مثلاً اعتق عنی رقبۃ ولا تعتق رقبۃ کافرۃ، ان میں سے ایک یعنی ولا تعتق رقبۃ کافرۃ، اعتق عنی رقبۃ کی تقیید کا بالذات یعنی بلا واسطہ موجب ہے اس لئے کہ لا تعتق رقبۃ کافرۃ کا مطلب یہ ہے اعتق عنی رقبۃ مومنۃ، یا بالواسطہ ایک حکم دوسرے حکم کو مقید کرے گا مثلاً اعتق عنی رقبۃ ولا تملکنی رقبۃ کافرۃ، اس لئے کہ نفی تملیک رقبۂ کافرہ اعتاق رقبہ کافرہ کی نفی کو مستلزم ہے اور یہ مستلزم ہے رقبۂ مومنہ کے اعتاق کو۔

اور اگر حکم مختلف نہ ہو بلکہ متحد ہو تو پھر یا تو منفی ہوگا یا مثبت، اگر منفی ہو تو مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائیگا مثلاً لا تعتق رقبۃ ولا تعتق رقبۃ کافرۃ، کیوں کہ ان دونوں حکموں کے درمیان جمع و تطبیق ممکن ہے یہ کہ غلام آزاد ہی نہ کیا جائے نہ کافر اور نہ غیر کافر، اور اگر حکم مثبت ہے تو پھر حادثہ مختلف ہے یا متحد اگر حادثہ مختلف ہو تو مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا، بخلاف امام شافعی رح کے جیسا کہ کفارہ یمین اور کفارہ قتل خطا میں ہے کفارہ یمین میں رقبہ مطلق ہے اور کفارہ قتل خطا میں ایمان کی قید ہے امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک دونوں اپنی حالت پر رہیں گے بخلاف امام شافعیؒ کے ان کے یہاں کفارۂ یمین کو کفارۂ قتل پر قیاس کیا جائے گا اور کفارہ یمین میں بھی رقبہ کو ایمان کی قید کے ساتھ مقید کیا جائے گا اور اگر حادثہ متحد ہو تو اطلاق اور تقیید سبب میں ہوگی یا نہیں اگر اطلاق و تقیید سبب میں ہو تو مطلق مقید پر محمول نہ ہوگا جیسا کہ صدقۃ الفطر کے وجوب کا سبب بعض احادیث میں سبب راس مطلق ہے اور بعض احادیث =

سوال : شوافع کی جانب سے یہ اعتراض کیا جاسکتا ہے کہ احناف کے یہاں یہ اصول ہے کہ جب اطلاق وتقیید سبب میں واقع ہو تو مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جاتا حالاں کہ آئندہ مسئلہ میں مطلق کو مقید پر محمول کیا ہے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے۔ فی خمس من الابل شاۃ۔ یہ مطلق ہے اور قول علیہ السلام۔ فی خمس من الابل السائمۃ زکوٰۃ۔ یہ مقید ہے، ابل سبب زکوٰۃ ہے اول حدیث میں ابل مطلق ہے اور دوسری حدیث میں مقید ہے اور احناف نے اس مسئلہ میں مطلق کو مقید پر محمول کیا ہے یہی وجہ ہے کہ احناف نے فرمایا ہے کہ غیر سائمہ میں زکوٰۃ نہیں ہے؟

جواب : مسئلہ مذکورہ میں مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا گیا ہے بلکہ حدیث مشہور کے ذریعہ جو کہ غیر سائمہ سے زکوٰۃ کو ساقط کرتی ہے مطلق کا اطلاق منسوخ ہوگیا ہے نہ کہ مطلق کو مقید پر محمول کرنے کی وجہ سے غیر سائمہ سے زکوٰۃ ساقط ہوئی ہے اور حدیث یہ ہے۔ لازکوٰۃ فی العوامل والحوامل والعلوفۃ، چونکہ یہ تینوں قسمیں غیر سائمہ ہوتی ہیں اس سے معلوم ہوگیا کہ غیر سائمہ میں زکوٰۃ نہیں ہے!

سوال : دوسرا اعتراض شوافع کی جانب سے یہ کیا جاتا ہے کہ احناف کا اصول یہ ہے کہ جب حادثہ مختلف ہو تو مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جاتا حالاں کہ احناف اللہ تعالیٰ کے قول۔ واشہدوا شہیدین من رجالکم کو اللہ تعالیٰ کے قول۔ واشہدوا ذوی عدل منکم۔ پر محمول کرتے ہیں یہاں تک کہ احناف نے مطلقاً اشہاد میں عدالت کی قید لگائی ہے حالاں کہ اول آیت حادثہ دین (قرض) میں ہے اور ثانی آیت باب الرجعۃ فی الطلاق میں وارد ہوئی ہے۔

جواب : مسئلہ مذکورہ میں ایک حادثہ کے مطلق کو دوسرے حادثہ کے مقید پر محمول نہیں کیا ہے بلکہ ہم نے ایک تیسری نص پر عمل کیا ہے جو کہ فاسق کی خبر پر توقف کے بارے میں وارد ہوئی ہے اور وہ اللہ تعالیٰ

۔میں سبب راس مقید بالایمان ہے لہٰذا ہر ایک حکم اپنی حالت پر رہے گا اور مطلق اور مقید دونوں میں صدقۃ الفطر واجب ہوگا اور اگر اطلاق وتقیید سبب میں نہ ہو تو مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا جیسا کہ قصہ اعرابی میں ایک روایت میں صوم شہرین اور دوسری روایت میں صوم شہرین متتابعین ہے اور اسی طرح اطلاق اور تقیید شرط پر داخل ہوں تو مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا جیسا کہ شہود نکاح کی دونوں نصوص ہیں، یہاں تک کہ نکاح دو فاسق گواہوں کے ذریعہ منعقد ہوجائے گا جیسا کہ دو عادل گواہوں کے ذریعہ نکاح منعقد ہوجاتا ہے کہ دونوں نصوں پر عمل ممکن ہے کیوں کہ یہ ممکن ہے کہ ہر ایک ان دونوں میں سے شرط ہو بایں طور کہ اگر دونوں قسم کے گواہ موجود ہوں تو نکاح منعقد ہوجائے اور اگر دونوں قسم کے گواہ نہ ہوں تو نکاح منعقد نہ ہو اور مقید کا فائدہ استحباب اور افضلیت ہوگا یعنی نکاح میں دو عادل گواہوں کا موجود ہونا مستحب اور افضل ہوگا۔

کا قول "یا ایہا الذین آمنوا ان جاءکم فاسق بنبأ فتبینوا" (ترجمہ) اگر کوئی فاسق تمہارے پاس کوئی خبر لایا کرے تو تم اس کی تحقیق کر لیا کرو، جب فاسق کی خبر واجب التوقف ہے تو مخبر میں عدالت کی قید شرط لازم ہے نہ کہ مطلق کو مقید پر محمول کرنے کی وجہ سے۔

وَهُوَ نَظِيرُ مَا سَبَقَ اَنَّ التَّعْلِيقَ بِالشَّرْطِ لَا يُوجِبُ النَّفْيَ عِنْدَ عَدَمِهِ فَصَارَ الْحُكْمُ الْوَاحِدُ قَبْلَ وُجُودِهِ مُعَلَّقًا وَمُرْسَلًا لِاَنَّ الْاِرْسَالَ وَالتَّعْلِيقَ يَتَنَافَيَانِ وُجُودًا وَاَمَّا قَبْلَ وُجُودِهِ فَهُوَ مُعَلَّقٌ بِالشَّرْطِ اَيْ مَعْدُومٌ يَتَعَلَّقُ وُجُودُهُ بِالشَّرْطِ وَمُرْسَلًا عَنِ الشَّرْطِ اَيْ مَعْدُومٌ مُحْتَمِلٌ لِلْوُجُودِ قَبْلَهُ وَالْعَدَمُ الْاَصْلِيُّ كَانَ مُحْتَمِلًا لِلْوُجُودِ وَلَمْ يَتَبَدَّلِ الْعَدَمُ فَصَارَ مُحْتَمِلًا لِلْوُجُودِ بِطَرِيقَيْنِ،

ترجمہ اور وہ اس کی نظیر ہے جو ما قبل میں گذر چکا ہے کہ تعلیق بالشرط عدم شرط کے وقت حکم کی نفی کو واجب نہیں کرتی پس حکم واحد اپنے وجود سے پہلے معلق اور مرسل (غیر معلق) دونوں کا محتمل ہوگا کیوں کہ ارسال اور تعلیق صرف وجود کے اعتبار سے منافی ہیں لیکن وجود حکم سے پہلے تو وہ حکم شرط پر معلق ہے یعنے ایسا معدوم ہے کہ اس کا وجود شرط پر معلق ہے اور شرط سے مطلق (غیر معلق ہے) یعنی ایسا معدوم ہے کہ شرط سے پہلے وجود کا احتمال رکھتا ہے اور عدم اصلی (تعلیق سے پہلے) وجود کا احتمال رکھتا ہے اور (تعلیق کے بعد) عدم اصلی تبدیل نہیں ہوا لہٰذا دونوں طریقوں پر وجود کا احتمال ہوگا۔

تشریح سبب مطلق کو مقید پر محمول نہ کرنا یہ ماسبق میں مذکور مسئلہ تعلیق کی نظیر ہے یہ کہ تعلیق بالشرط عدم شرط کی صورت میں عدم حکم کو مستلزم نہیں ہے مصنفؒ یہاں سے یہ بتانا چاہتے ہیں کہ موجودہ مسئلہ یعنی سبب مطلق کو سبب مقید پر حمل نہ کرنا، یہ مسئلہ سابق یعنی معلق بالشرط عدم شرط کی صورت میں عدم مشروط کو مستلزم نہ ہونے کی نظیر ہے خلاصہ یہ ہے کہ سبب مطلق اور مقید پر عمل کرنا معلق بالشرط اور غیر معلق بالشرط پر عمل کرنے کی نظیر ہے یعنی جس طرح حکم میں اس بات کی صلاحیت ہے کہ اپنے وجود سے پہلے موجود بالشرط اور بدون الشرط ہو سکتا ہے کیوں کہ ارسال اور تعلیق میں وجود شرط سے پہلے منافات نہیں ہے کیوں کہ عدم اصلی میں اس بات کی صلاحیت ہوتی ہے کہ اس کا وجود بالشرط اور بغیر الشرط دونوں طریقوں سے ہو جائے اور یہ عدم اصلی تعلیق کے بعد متغیر نہیں ہوتا یعنی جس طرح تعلیق سے پہلے حکم میں موجود بالشرط اور بغیر الشرط ہونے کی صلاحیت ہوتی ہے مثلاً جس طرح ابتداءً شوہر کو اس بات کا اختیار ہے کہ اپنی بیوی کو

تنجیزاً یعنی بغیر تعلیق بالفور طلاق دے دے اور یوں کہدے انت طالق ثلثاً، اور یہ بھی اختیار ہے کہ کسی شرط پر معلق کردے اور یوں کہے اِن دخلتِ الدار فانتِ طالق اسی طرح بعد التعلیق الطلاق بھی تنجیز اطلاق دے سکتا ہے مثلاً کسی شخص نے دخول دار پر معلق کر دیا تو اس کو اس بات کا بھی اختیار ہے کہ فی الفور بغیر تعلیق طلاق دیدے اس لئے کہ قبل وجود الحکم تعلیق اور ارسال میں تنافی نہیں ہے البتہ حکم کے موجود ہونے کے بعد تعلیق اور ارسال میں تنافی ہوتی ہے یعنی جب حکم موجود ہوگیا تو اس کا وجود یا تو تعلیقاً ہوگا یا تنجیزاً ہوگا دونوں طریقوں سے اس کا وجود نہیں ہوسکتا۔

فرعیات میں اس کی مثال یہ ہے کہ ملک جو کہ ایک حکم ہے اس کا ثبوت وجود ملک سے پہلے مختلف طریقوں سے ہوسکتا ہے مثلاً شراء، وصیت، ہبہ، وراثت، ان میں سے کسی بھی طریقہ سے ملک کا ثبوت ہوسکتا ہے مگر جب ملک ثابت ہوگئی تو ان مذکورہ طریقوں میں سے کسی ایک طریقہ ہی سے ثابت ہوگی دو طریقوں سے نہیں ہوسکتی مثلاً ملک کا ثبوت شراء اور ہبہ دونوں طریقوں سے نہیں ہوگا۔

محسوسات میں اس کی مثال یہ ہے کہ مثلاً ایک قندیل معلق ہے تو وہ غیر معلق نہیں ہوگی، اور اگر غیر معلق ہے تو معلق نہیں ہوگی اسی طرح حکم میں بھی اس بات کی صلاحیت ہے کہ وہ اپنے وجود سے پہلے علی سبیل البدل سبب مقید اور سبب مطلق دونوں طریقوں سے ثابت ہوسکتا ہے مگر دونوں طریقوں سے بیک وقت ثابت نہیں ہوسکتا یہی وجہ ہے کہ سبب مطلق اور مقید کے درمیان اجتماع تو ہوسکتا ہے بایں طور کہ دونوں پر عمل کرلیا جائے مگر ایک کو دوسرے پر حمل نہیں کرسکتے، ممکن ہے کہ مصنف اس عبارت سے ایک سوال مقدر کا جواب دینا چاہتے ہوں جو کہ مسئلہ تعلیق بالشرط پر وارد ہوتا ہے۔

سوال: احناف کے نزدیک تعلیق بالشرط عدم شرط کے وقت نفی حکم کی موجب نہیں ہوتی یعنی عدم شرط عدم حکم پر دلالت نہیں کرتا بلکہ یہ بات جائز ہے کہ عدم شرط کی صورت میں بھی حکم موجود ہو جیسا کہ شرط کی موجودگی میں وجود حکم ممکن ہے لہٰذا شے واحد معلق اور مرسل ہوگئی اور یہ اجتماع متنافیین ہے مثلاً باندی کی حلت آزاد پر قدرت نہ ہونے کی شرط پر معلق ہے تو یہ بات جائز نہیں ہے کہ یہی حل بعینہٖ شرط کے موجود ہونے سے پہلے ثابت ہو اس لئے کہ شے واحد آن واحد میں معلق بھی ہو اور غیر معلق بھی ہو (مرسل) جیسا کہ قندیل آن واحد میں معلق اور غیر معلق نہیں ہوسکتی۔

جواب: تعلیق اور ارسال میں وجود حکم سے پہلے کوئی منافات نہیں ہے البتہ حکم کے موجود ہونے کے بعد منافات ہے اور ہم نے قبل الوجود معلق اور مرسل قرار دیا ہے نہ کہ بعد الوجود۔

(ملاحظہ) معدوم کی دو قسمیں ہیں معدوم اصلی اور معدوم شرعی، معدوم اصلی وہ ہے کہ نفس الامر اور حقیقت میں معدوم ہو جیسے کہ بیوی کی طلاق قبل الطلاق معدوم اصلی ہے، اور معدوم شرعی وہ ہے کہ حسًا

تو موجود ہو مگر شریعت نے معدوم فرض کرلیا ہے مثلاً طلاق معلق میں طلاق موجود ہے مگر تعلیق کی وجہ سے طلاق کو شریعت نے معدوم فرض کرلیا ہے جس طرح معدوم اصلی قبل الوجود دونوں طریقوں یعنی تنجیز اور تعلیق سے موجود ہو سکتی ہے تعلیق کے بعد بھی تنجیزاً اور تعلیقاً موجود ہو سکتی ہے۔

وَمِنْهَا مَا قَالَ بَعْضُهُمْ إِنَّ الْعَامَّ يَخُصُّ بِسَبَبِهِ وَعِنْدَنَا إِنَّمَا يَخُصُّ بِسَبَبِهِ إِذَا لَمْ يَكُنْ مُسْتَقِلاً بِنَفْسِهِ كَقَوْلِهِ نَعَمْ أَوْ بَلَىٰ أَوْ خَرَجَ مَخْرَجَ الْجَزَاءِ كَقَوْلِ الرَّاوِيْ سَهَا رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَسَجَدَ أَوْ خَرَجَ مَخْرَجَ الْجَوَابِ كَالْمَدْعُوِّ إِلَى الْغَدَاءِ وَيَقُوْلُ وَاللّٰهِ لَا أَتَغَدّٰى فَأَمَّا إِذَا زَادَ عَلَىٰ قَدْرِ الْجَوَابِ فَقَالَ وَاللّٰهِ لَا أَتَغَدّٰى الْيَوْمَ فَهُوَ مَوْضِعُ الْخِلَافِ فَعِنْدَنَا يَصِيْرُ مُبْتَدَأً احْتِرَازًا عَنْ إِلْغَاءِ الزِّيَادَةِ،

ترجمہ اور وجوہ فاسدہ میں سے وہ بھی ہے جو بعض حضرات نے کہا ہے کہ عام اپنے سبب کے ساتھ خاص ہوتا ہے اور ہمارے نزدیک اس وقت خاص ہوتا ہے جبکہ عام مستقل بنفسہ نہ ہو (بلکہ ماقبل سے تعلق کا محتاج ہو) جیسا کہ قائل کا قول نعم اور بلے، یا عام جزاء کے قائم مقام واقع ہو جیسا کہ راوی کا قول "سہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فسجد"، یا عام جواب کے قائم مقام ہو جیسا کہ اس شخص کا قول جسکو کھانے کی طرف بلایا گیا ہو اور وہ جواب میں کہے واللہ لا اتغدیٰ لیکن اگر مدعو نے مقدار جواب سے زیادہ تکلم کیا مثلاً کہا واللہ لا اتغدی الیوم یا لا اتغدیٰ معک، یہ صورت مختلف فیہ ہے ہمارے نزدیک یہ مستقل کلام ہے زیادتی کو لغو سے بچانے کے لئے۔

تشریح وجوہِ فاسدہ میں سے یہ چوتھی وجہ فاسد ہے جس کے قائل امام شافعی و امام مالکؒ ہیں، مزنی اور قفال نیز ابوبکر دقاق و ابو ثور نے بھی انہی کی اتباع کی ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ حکم عام کا سبب اگر خاص ہو تو وہ حکم اسی سبب کے ساتھ خاص رہے گا خواہ وہ سبب خاص سائل کا سوال ہو یا کوئی مخصوص حادثہ، مثلاً آپؐ سے کسی نے سوال کیا تو آپ نے فرمایا "من فعل کذا فعلیہ کذا" اوفلہ کذا، یہ نہیں فرمایا فلک کذا، اوعلیک کذا، یا کوئی حادثہ آپ کے زمانہ میں پیش آیا اور آپ صلعم نے اس حادثہ کے بارے میں کوئی نص فرمائی تو یہ نص صاحب حادثہ اور دیگر لوگوں کے لئے شامل ہوگی مگر ان مذکورہ علماء کے نزدیک یہ حکم عام اس سائل اور اس صاحبِ حادثہ کے ساتھ خاص رہے گا اور اگر وہی حکم صاحب حادثہ یا سائل کے علاوہ کسی اور شخص کو شامل ہوگا تو وہ نص آخر یا سوال اور حادثہ پر قیاس کرکے ثابت ہوگا مگر علماء جمہور متقدمین اور متاخرین میں سے اسکے خلاف کے قائل ہیں، وہ فرماتے ہیں اگر صیغہ عام کسی سبب کے ساتھ مقید ہو تو صیغہ عام اپنے عموم پر جاری

رہے گا اور سبب ورود کے ساتھ خاص نہ ہوگا چنانچہ مذکورہ دونوں صورتوں میں صیغہ عام سائل اور غیر سائل اسی طرح صاحب حادثہ اور غیر صاحب حادثہ سب کو شامل ہوگا اور اس کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین کا اس بات پر اجماع بھی کہ نصوص جو کہ کسی خاص سبب ورود کے ساتھ مخصوص ہیں حکم عام پر محمول ہوں گی، اسی بات کی تائید کرتا ہے کہ سبب خاص ہونے کے باوجود حکم عام رہتا ہے اور اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ آیت ظہار اوس بن صامت کی بیوی خولہ کے بارے میں نازل ہوئی تھی اور آیت لعان ہلال بن امیہ اور آیت قذف حضرت عائشہ صدیقہ اور آیت سرقہ صفوان کی چادر یا ڈھال کی چوری کے بارے میں نازل ہوئی تھی اس کے باوجود صحابہ رضؓ نے ان عمومات کو اپنے مورد کے ساتھ خاص نہیں کیا ہے اس سے یہ بات ظاہر ہو گئی کہ عام اپنے سبب مخصوص کے ساتھ خاص نہیں ہوتا، اسی طرح علیہ السلام کا قول ایما اہاب دبغ فقد طہر، جس کھال کو دباغت دیدیا گیا وہ پاک ہو گئی، یہ حکم عام ہے مگر آپ کے اس فرمان کا سبب حضرت میمونہ رضؓ کی بکری تھی جو کہ مر گئی تھی واقعہ خاص تھا مگر آپ نے حکم عام فرمایا لہٰذا یہ حکم حضرت میمونہ کی بکری کے ساتھ خاص نہ رہے گا بلکہ قیامت تک ہر مردہ جانور کی کھال کا یہی حکم ہوگا اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر حکم کا سبب ورود اگرچہ خاص ہو مگر حکم عام ہی رہتا ہے۔

خلاصہ کلام، علماء جمہور کے نزدیک عام اپنے عموم پر جاری رہے گا سبب خواہ کسی سائل کا سوال ہو یا کسی حادثہ کا وقوع، امام مالک اور شافعی نے فرمایا کہ عام اپنے سبب کے ساتھ خاص رہے گا اور بعض علماء اہل حدیث (ابوالفرج) نے سوال اور حادثہ کے درمیان فرق کیا ہے بایں طور کہ اگر سبب سوال ہو تو حکم عام اسی سوال کے ساتھ خاص نہ رہے گا اور ان حضرات کا استدلال یہ ہے کہ جب شارع نے کسی حادثہ کا حکم سوال کے بغیر بیان کر دیا تو ظاہر یہی ہے کہ شارع نے لفظ کے عموم کا قصد کیا ہے کیوں کہ اس سے کوئی مانع نہیں ہے اور اگر سوال کے بعد کسی حادثہ کا حکم بیان فرمایا ہے تو ظاہر یہی ہے کہ شارع نے ابتداء کلام کا ارادہ نہیں کیا ہے بلکہ شارع کا مقصد سائل کا جواب دینا ہے چوں کہ شارع کا کلام سائل کے سوال کا جواب ہے لہٰذا اس کا مقتضیٰ یہی ہے کہ جواب بھی اسی سوال کے ساتھ خاص رہے۔

اور ان حضرات کا استدلال جو کہ مطلقاً تخصیص الحکم بالسبب کے قائل ہیں یہ ہے کہ سبب ہی نے حکم کو وجود بخشا ہے کیوں کہ سبب سے پہلے حکم کا وجود نہیں تھا لہٰذا حکم کا تعلق سبب کے ساتھ ایسا ہے جیسا کہ معلول کا تعلق علت کے ساتھ اور معلول علت کے ساتھ خاص ہوتا ہے اسی طرح حکم بھی سبب کے ساتھ خاص ہوگا، دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر سبب خاص کے باوجود حکم عام ہی رہے تو پھر سبب کو بیان کرنے سے کیا فائدہ ہے، بیان سبب کا تو صرف یہی فائدہ ہے کہ حکم سبب کے ساتھ خاص ہو

علماء جمہور کا استدلال یہ ہے کہ کلام شارع میں لفظ کا اعتبار ہوتا ہے کیوں کہ استدلال لفظ سے

ہوتا ہے نہ کہ سبب سے اور لفظ اپنے اطلاق کی وجہ سے عموم کا متقاضی ہے لہٰذا عموم باقی رکھنا واجب ہوگا بشرطیکہ اس سے کوئی مانع نہ ہو اور سبب عموم حکم کے منافی نہیں ہے اور مانع وہ ہوتا ہے جو منافی ہو اور اسی کی تائید ان نصوص سے ہوتی ہے جو سبب خاص کے ساتھ وارد ہوئی ہیں مگر ان کے حکم کے عموم پر صحابہ کا اجماع ہے۔

جو حضرات مطلقاً سبب کے ساتھ تخصیص حکم کے قائل ہیں ان کے استدلال کا جواب علماء جمہور کی جانب سے یہ ہے کہ ہمارا سوال ایسے سبب کے بارے میں نہیں ہے جو علت کا درجہ رکھتا ہو۔

دوسرے استدلال کا جواب یہ ہے کہ سبب کے خاص ہونے کے باوجود حکم کو عام رکھنے میں فائدہ یہ ہے کہ اسباب تنزیل کی معرفت حاصل ہوتی ہے قصص اور واقعات کا علم ہوتا ہے، علم شریعت میں وسعت حاصل ہوتی ہے، عبرت اور نصیحت حاصل ہوتی ہے۔

وعندنا انما یختص بسببہ الخ، مصنف علیہ الرحمہ ما ہو الحق عندہ کو بیان کرنا چاہتے ہیں، مذکورہ مسئلہ کی کل چار صورتیں ہیں اگر سوال یا حادثہ کے جواب میں حکم کو لفظ عام کے ذریعہ بیان کیا جائے تو وہ لفظ عام یا تو بمنزلہ جزاء واقع ہوگا یا بمنزلہ جواب یا غیر مستقل بنفسہ ہوگا یعنی ماقبل سے تعلق کا محتاج ہوگا یا مقدار جواب پر زائد ہوگا، پہلی تین صورتوں میں بالاتفاق حکم سبب کے ساتھ خاص رہے گا، چوتھی صورت مختلف فیہ ہے علماء جمہور کے نزدیک کلام مستقل ہوگا تاکہ زیادتی لغو نہ ہوجائے، امام مالک و شافعی و زفرؒ کے نزدیک سبب کے ساتھ خاص رہے گا اور بعض حضرات سوال اور حادثہ میں فرق کرتے ہیں اگر سبب سائل کا سوال ہے تو حکم سبب ہی کے ساتھ خاص رہے گا اور اگر سبب حادثہ ہے تو حکم سبب کے ساتھ خاص نہ رہے گا۔

مذکورہ چار قسموں کی تفصیل یہ ہے کہ اگر صیغہ عام مستقل بنفسہ نہ ہو بایں طور کہ سبب کے ماقبل سے اتصال کے بغیر معنے مفہوم نہ ہوں جیسا کہ اس شخص کے جواب میں جس نے کہا اکان لی علیک الف درہم فقال نعم، یا کہا الیس علیک الف درہم فقال بلیٰ، مذکورہ دونوں مثالوں میں نعم اور بلیٰ اپنے ابہام کی وجہ سے عام ہیں کیوں کہ نعم اور بلیٰ مختلف اقسام کے کلام کا جواب بننے کی صلاحیت رکھتے ہیں لہٰذا جب سبب مذکور ہو تو یہ دونوں اسی سے متعلق ہوں گے کیوں کہ یہ دونوں حرف تصدیق ہیں جو کہ غیر مستقل ہیں جب تک ان کا تعلق سبب مذکور سے نہ ہو تو مفید مقصود نہ ہوں گے لہٰذا کس طرح معنے عام کا فائدہ دے سکتے ہیں کیونکہ یہ تو کلام مستقل کی شان ہے لہٰذا یہ اپنے سبب ہی کے ساتھ خاص رہیں گے اور اگر جواب کلام مستقل ہو مثلاً مجیب یوں کہے لک علیّ الف درہم، تو یہ درحقیقت کلام مستقل اور اقرار ہوگا اور ماقبل سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہوگا، نعم اور بلیٰ حروف تصدیق ہیں ان کا ماقبل سے متعلق ہونا ضروری ہے تاکہ ماقبل کی تصدیق ہوسکے، نعم اور بلیٰ میں فرق یہ ہے کہ نعم کا مقتضیٰ ماقبل کی تصدیق ہے منفی ہو یا مثبت، استفہام ہو یا خبر،

مثلاً قائل کہے قام زید، یا اقام زید یالم یقم زید، تو ان سب کے جواب میں نعم کہہ سکتا ہے تو ماقبل کی تصدیق اور ہمزۂ استفہام کے بعد کا اثبات ہوگا اور بلیٰ کا مقتضیٰ ما بعد النفی کا اثبات ہے استفہاماً ہو یا خبراً، اگر تجھ سے یہ کہا جائے لم یقم زید، اور تو جواب میں کہے بلیٰ تو مطلب ہوگا قد قام، یہی وجہ ہے کہ اگر الست بربکم کے جواب میں نعم کہا جائے تو لغت کے اعتبار سے کفر ہوگا البتہ عرف کے اعتبار سے دونوں میں فرق نہیں ہے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ عام مقام جزاء میں واقع ہوگا مثلاً راوی کا قول سہیٰ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فسجد، قصۂ ذوالیدین کے ساتھ خاص ہے کہ ذوالیدین نے کہا تھا اقصرت الصلوٰۃ ام نسیت یا رسول اللہ الخ راوی کا قول فسجد عام ہے کیوں کہ اس میں ہر قسم کا سجدہ شامل ہے سجدۂ تلاوت ہو سجدہ شکر ہو سجدہ سہو وغیرہ مگر یہ عام موقع جزاء میں واقع ہے اور اس کی علامت فاء کا دخول ہے لہٰذا یہ عام اپنے سبب کے ساتھ جو کہ سہو ہے خاص رہے گا اس کی وجہ یہ ہے کہ جب کلام ماسبق کے لئے جزاء واقع ہے تو ماسبق اس کے جواب کا سبب ہوگا تو سبب ماقبل ہی کے ساتھ خاص رہے گا ورنہ تو سبب کا ذکر اور فاء کا لانا بیکار رہے بخلاف اس صورت کے کہ لفظ عام کلام مستقل ہو مثلاً السارق والسارقۃ فاقطعوا ایدیہما، یہ سبب کے ساتھ خاص نہ رہے گا یا قائل نے کہا تعال تغد معی، اور مجیب نے اس کے جواب میں واللہ لا اتغدیٰ کہا اور جواب میں مقدار جواب سے زیادہ نہیں کہا مثلاً الیوم یا معک کا اضافہ نہیں کیا یہ تیسری قسم ہے مجیب کا قول لا اتغدیٰ عام ہے اس دن کے غداء اور دیگر دنوں کے غداء کو شامل ہے اسی طرح مخاطب اور غیر مخاطب فی منزلہ وغیر منزلہ سب کو شامل ہے لیکن چوں کہ کلام بطور جواب واقع ہوا ہے جس سے داعی الی الغداء کو جواب دینا مقصود ہے لہٰذا غداء سے وہی غداء مراد ہوگا جس کی طرف بلایا گیا ہے تو گویا کہ مجیب نے یوں کہا ان تغدیت الغداء التی دعوتنی الیہ فکذا، مذکورہ تینوں صورتوں میں بالاتفاق کلام کو ابتداء کلام پر محمول نہیں کیا جائے گا بلکہ ماقبل سے متعلق ہوگا۔

واذا زاد علیٰ قدر الجواب الخ، یہ چوتھی قسم ہے یہی دراصل مختلف فیہ ہے اسی کو مصنف اپنے قول فعندنا یصیر مبتدا حیث لا یتعلق الخ سے بیان کیا ہے امام شافعی و مالک وغیرہما کے نزدیک اس صورت میں بھی عام سبب ماقبل کے ساتھ خاص رہے گا مگر جمہور کے نزدیک عام مستقل کلام ہوگا گویا کہ متکلم نے یہاں سے کلام کی ابتداء کی ہے ماقبل سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے اگر ہم اس کو ماقبل کا جواب فرض کرلیں تو اس صورت میں زیادتی لغو ہوجائے گی اور وہ زیادتی الیوم ہے کیوں کہ جواب اس کے بغیر تام ہوجاتا ہے دلالت حال اگرچہ اس کے جواب ہونے پر شاہد ہے مگر صراحت کے مقابلہ میں دلالت کا اعتبار نہ ہوگا اسی وجہ سے ہم نے لفظ کو ترجیح دی اور اس کو مستقل کلام قرار دے دیا لہٰذا سبب مذکور کے ساتھ خاص نہ رہیگا بلکہ ہر کھانے سے حانث ہوجائیگا خواہ اسی روز داعی کے ساتھ ناشتہ کرے یا تنہا یا داعی کے علاوہ کسی اور کے ساتھ ہر حال میں حانث ہوگا، امام شافعی کے نزدیک دلالتِ حال کی وجہ سے جواب پر محمول ہوگا لہٰذا وہی غدا داعی کے ساتھ مراد ہوگا، اگر

اسی روز تنہا یا داعی کے علاوہ کسی اور کے ساتھ ناشتہ کیا تو حانث نہ ہوگا۔

وَمِنْهَا مَا قَالَ بَعْضُهُمْ إِنَّ الْقِرَانَ فِي النَّظْمِ يُوجِبُ الْقِرَانَ فِي الْحُكْمِ مِثْلُ قَوْلِ بَعْضِهِمْ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى وَأَقِيمُوا الصَّلٰوةَ وَآتُوا الزَّكٰوةَ إِنَّ الْقِرَانَ يُوجِبُ أَنْ لَا تَجِبَ الزَّكٰوةُ عَلَى الصَّبِيِّ قَالُوا لِأَنَّ الْعَطْفَ يَقْتَضِي الْمُشَارَكَةَ وَاعْتَبَرُوا بِالْجُمْلَةِ النَّاقِصَةِ إِذَا عُطِفَتْ عَلَى الْكَامِلَةِ،

ترجمہ اور وجوہ فاسدہ میں سے ایک وجہ یہ ہے کہ جس کے بعض حضرات قائل ہیں کہ قران فی النظم قران فی الحکم کو واجب کرتا ہے جیسے باری تعالیٰ کا قول اقیموا الصلوٰۃ وآتوا الزکوٰۃ میں بعض حضرات کا قول کہ قران اس بات کو واجب کرتا ہے کہ بچہ پر زکوٰۃ واجب نہ ہو، ان حضرات کے قول کی دلیل یہ ہے کہ عطف مشارکت کا تقاضہ کرتا ہے اور ان حضرات نے جملہ ناقصہ پر قیاس کیا ہے جبکہ جملہ کاملہ پر عطف ہو،

تشریح مصنف علیہ الرحمہ وجوہ فاسدہ میں سے پانچویں وجہ فاسد کو بیان کرنا چاہتے ہیں اس وجہ کے قائل امام مالکؒ ہیں خلاصہ اس کا یہ ہے کہ جب دو کامل جملوں کو واؤ عطف کے ذریعہ جمع کر دیا جائے تو دونوں حکم میں بھی شریک ہوں گے اس لئے کہ واؤ لغت میں عطف کے لئے ہے اور عطف کا موجب اشتراک ہے جو کہ مساوات کا متقاضی ہے یہی وجہ ہے کہ جب معطوف خبر سے خالی ہو تو وہ حکم میں معطوف علیہ کا شریک ہوتا ہے لہٰذا یہی حکم اس وقت بھی ہوگا جبکہ دونوں کلام تام ہوں، مصنف کے قول واعتبروا بالجملۃ الناقصۃ کا یہی مطلب ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے قول "اقیموا الصلوٰۃ وآتوا الزکوٰۃ" میں دو جملوں کو حرف عطف کے ذریعہ جمع کر دیا گیا ہے لہٰذا جو حکم معطوف علیہ کا ہوگا وہی حکم معطوف کا ہوگا تاکہ دونوں کے درمیان مساوات متحقق ہو جائے، معطوف علیہ کا حکم یہ ہے کہ بچہ سے نماز ساقط ہے لہٰذا زکوٰۃ بھی ساقط ہوگی اور اگر جملہ ناقصہ کا عطف جملہ تامہ پر کیا جائے تو بالاتفاق معطوف معطوف علیہ کے حکم میں شریک ہوگا،

بچہ سے زکوٰۃ اگرچہ احناف کے نزدیک بھی ساقط ہے مگر اس کی وجہ قران فی النظم نہیں ہے بلکہ علیہ السلام کا قول "لا زکوٰۃ فی مال صبی" ہے، امام محمدؒ نے کتاب الآثار میں ابن مسعودؓ سے روایت کیا ہے قال علیہ السلام لیس فی مال الیتیم زکوٰۃ، وروی الحاکم قال علیہ السلام رُفع القلم عن ثلثۃ عن النائم حتی استیقظ وعن الصبی حتی یحتلم وعن المجنون حتی یعقل،

وجہ خامس کے قائلین نے جملہ کاملہ کے جملہ کاملہ پر عطف کو جملہ ناقصہ کے جملہ کاملہ پر عطف پر قیاس کیا ہے مثلاً زینب طالق وہند طالق میں دونوں جملوں کا ایک ہی حکم ہے باوجودیکہ دونوں جملے کامل ہیں

زینب طالق وہند کو بھی سابق جملہ پر قیاس کیا ہے حالاں کہ دوسرے کلام میں جملہ اولی کامل اور جملہ ثانیہ ناقص ہے اور دلیل یہ دیتے ہیں کہ قران کلام ناس میں اشتراک فی الحکم کو واجب کرتا ہے مثلاً ان دخلت الدار فانت طالق وعبدی حر میں طلاق اور عتاق دونوں شرط کے ساتھ معلق ہیں اگرچہ دونوں کلام تام اور مستقل بنفسہ ہیں اسی طرح کلام شارع میں بھی ہوگا لہذا اقیموا الصلوٰۃ وآتوا الزکوٰۃ میں چوں کہ شرکت فی الکلام ہے لہذا شرکت فی الحکم بھی ہوگی اور جس طرح بچہ پر نماز واجب نہیں ہے زکوٰۃ بھی واجب نہ ہوگی۔

وَهٰذَا فَاسِدٌ لِاَنَّ الشَّرْكَةَ اِنَّمَا وَجَبَتْ فِي الْجُمْلَةِ النَّاقِصَةِ لِافْتِقَارِهَا اِلٰى مَا يَتِمُّ بِهٖ فَاِذَا تَمَّ بِنَفْسِهٖ لَمْ تَجِبِ الشَّرْكَةُ اِلَّا فِيْمَا يَفْتَقِرُ اِلَيْهِ وَلِهٰذَا قُلْنَا فِي قَوْلِ الرَّجُلِ لِامْرَاَتِهٖ اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَاَنْتِ طَالِقٌ وَعَبْدِيْ حُرٌّ اِنَّ الْعِتْقَ يَتَعَلَّقُ بِالشَّرْطِ لِاَنَّهٗ فِي حَقِّ التَّعْلِيْقِ قَاصِرٌ

ترجمہ اور یہ وجہ فاسد ہے اس لئے کہ شرکت جملہ ناقصہ میں اس کے اس چیز کی طرف محتاج ہونے سے واجب ہوتی ہے جس کے ساتھ کلام مکمل ہوگا لیکن جب کلام بذاتہ مکمل ہوگیا تو شرکت واجب نہ ہوگی مگر اس میں کہ جس کی طرف محتاج ہے اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا ”ان دخلتِ الدار فانتِ طالق وعبدی حر“ تو عتق شرط کے ساتھ معلق ہو جائے گا کیوں کہ عبدی حر تعلیق کے حق میں قاصر ہے۔

تشریح اثباتِ شرکت کے لئے جملہ کاملہ کو جملہ ناقصہ پر قیاس کرنا فاسد ہے کیوں کہ جملہ کاملہ کے حکم میں جملہ ناقصہ کی شرکت اس لئے ہے کہ وہ اتمام میں خبر کا محتاج ہے اور جب معطوف جملہ تام ہو تو خبر کا محتاج نہیں رہتا جس کی وجہ سے شرکت کی حاجت بھی نہیں ہوگی اور اگر جملہ تام ہونے کے باوجود بھی افتقار اور حاجت باقی رہے تب بھی شرکت ضروری ہوگی، مثلاً معطوف خبر میں محتاج نہیں ہے بلکہ تام بنفسہ ہے مگر تعلیق میں محتاج ہے تو تعلیق میں شرکت ہوگی مثلاً ان دخلتِ الدار فانتِ طالق وعبدی حر میں معطوف خبر کا محتاج نہ ہونے کی وجہ سے کلام تام ہے مگر تعلیق میں محتاج ہے یعنی کلام مذکور ایقاعاً تام ہے مگر تعلیقاً تام نہیں ہے اس لئے کہ دلالت حال سے یہ بات معلوم ہے کہ متکلم کا مقصد تعلیق عتق ہے نہ کہ تنجیز اور معطوف کی تعلیق کے لئے علیحدہ شرط ذکر نہیں کی بلکہ معلق پر عطف کر دیا لہذا تعلیق کے اعتبار سے ناقص ہوگیا لہذا معطوف معطوف علیہ کے ساتھ

تعلیق میں شریک ہوگا۔

اس سے یہ بات واضح ہوگئی کہ شرکت کی وجہ عطف نہیں بلکہ احتیاج ہے لہٰذا جہاں احتیاج نہ ہوگی وہاں شرکت بھی نہ ہوگی اور جہاں احتیاج ہوگی خواہ جملہ کاملہ ہی کیوں نہ ہو شرکت بھی ہوگی، اسی کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے، اگر کسی نے اِن دخلتِ الدار فانتِ طالق وہند طالق کہا تو ہند کی طلاق شرط پر معلق نہ ہوگی بلکہ علی الفور واقع ہوگی اس لئے کہ اگر متکلم کی غرض تعلیق ہوتی تو متکلم وہند پر اقتصار کرتا اس لئے کہ معطوف علیہ کی خبر معطوف کی خبر بننے کی صلاحیت رکھتی ہے لہٰذا عطف کے ذریعہ شرکت ثابت ہو جائے گی بخلاف زیر بحث مسئلہ (اِن دخلت الدار فانتِ طالق وعبدی حر) کے کیوں کہ اس مسئلہ میں معطوف علیہ کی خبر معطوف کی خبر بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی اس لئے کہ غلام پر طلاق کا واقع ہونا ممکن نہیں ہے۔

سوال: آپ نے فرمایا کہ اگر معطوف ایقاعًا وتعلیقًا تام ہو تو شرکت ثابت نہیں ہوگی حالاں کہ ہم بعض صورتوں میں باوجودیکہ معطوف ایقاعًا اور تعلیقًا تام ہے مگر پھر بھی شرکت ثابت ہے مثلاً کسی نے کہا اِن دخلتِ الدار فانتِ طالق وعبدی حر اِن کلمتِ فلانًا ان شاء اللہ، مذکورہ کلام میں معطوف علیہ اور معطوف ایقاعًا اور تعلیقًا تام ہیں کیوں کہ دونوں کی خبریں اور شرطیں الگ الگ مذکور ہیں کوئی کسی کا محتاج نہیں مگر پھر بھی استثناء میں دونوں شریک ہیں جیسا کہ امام محمدؒ نے فرمایا ہے۔ کذا فی الایضاح

جواب: یہ ہے کہ تعلیق دو قسم کی ہوتی ہے (۱) تعلیق ابطال یعنی ایسی شرط پر تعلیق کہ جس کا علم نہ ہو سکے جیسے تعلیق بمشیت اللہ ونحوہا، اور دوسری تعلیق تحصیل اور یہ ایسی شرط پر تعلیق ہے کہ جس کا علم ہو سکے مثلاً تعلیق بدخول الدار ونحوہ، مذکورہ مسئلہ میں حالف کی غرض ابطال ہے کیوں کہ کلام کے تام ہونے کے بعد مشیت خداوندی پر معلق کر دیا کہ جس کا علم نہیں ہو سکتا معطوف علیہ اس استثناء میں ناقص ہے لہٰذا یہ استثناء دونوں یمینوں کی طرف راجع ہوگا اور یہی صورت اس وقت بھی ہوگی کہ جب فلاں کی مشیت پر معلق کر دیا مثلاً مذکورہ مسئلہ میں ان شاء اللہ کی بجائے اِن شاء فلان کہا کیوں کہ اس مسئلہ میں تفویض الیٰ فلان ہے گویا کہ حالف نے کہا طلاق اور حریت فلاں کو مفوض ہے اور تفویض مجلس پر مقصور ہوتی ہے یعنی فلاں کو جس مجلس میں تفویض کا علم ہو اسی مجلس میں طلاق واقع کرنے اور حریت ثابت کرنے کا اختیار ہے لہٰذا اول جملہ جو کہ معطوف علیہ ہے اس تفویض میں ناقص ہے لہٰذا مذکورہ تفویض میں بھی دونوں جملے شریک ہوں گے۔

بعض نسخوں میں یہ بھی مذکور ہے کہ عطف اسی صورت میں شرکت فی الحکم کو ثابت کرتا ہے جب کہ معطوف، معطوف علیہ تمام مذکورہ چیزوں میں محتاج ہو اور احتیاج وافتقار کے ساتھ صلاحیت شرکت بھی

ہو اور متکلم کی جانب سے کوئی ایسا قرینہ بھی موجود ہو جو شرکت کے ارادہ پر دال ہو، اگر مذکورہ اشیاء میں سے ایک بھی مفقود ہوگئی تو شرکت ثابت نہ ہوگی اسی وجہ سے ہم نے ہٰذہ طالق ثلثا وہٰذہ طالق ثنتین میں شرکت کی نفی کی ہے کیوں کہ اس میں احتیاج نہیں ہے یعنی معطوف معطوف علیہ کا حکم میں محتاج نہیں ہے اور ہٰذہ طالق وہٰذا میں جب کہ اپنے غلام کی طرف اشارہ کرے تو شرکت ثابت نہ ہوگی کیوں کہ معطوف میں جو کہ عبد ہے حکم طلاق میں شرکت کی صلاحیت نہیں ہے اس لئے غلام پر طلاق واقع نہیں ہو سکتی۔

اور ہٰذہ طالق ثلثا وہٰذہ طالق میں بھی شرکت ثابت نہیں ہوگی کیوں کہ یہاں کوئی قرینہ موجود نہیں ہے کہ جو متکلم کے ارادہ شرکت پر دلالت کرے اس لئے کہ اگر متکلم کا شرکت کا ارادہ ہوتا تو جملہ ثانیہ کی خبر ذکر نہ کرتا کیوں کہ اس کی مراد وہٰذہ کہنے سے حاصل ہو جاتی اس لئے کہ جملہ ثانیہ اور جملہ اولیٰ میں نفس خبر میں شرکت کی صلاحیت موجود ہے اور وہ طلاق ہے اور وصف میں بھی شرکت کی صلاحیت موجود ہے اور وہ عدد ہے،

فَصْلٌ فِي الْأَمْرِ، وَهُوَ مِنْ قَبِيْلِ الْوَجْهِ الْأَوَّلِ مِنَ الْقِسْمِ الْأَوَّلِ مِمَّا ذَكَرْنَا مِنَ الْأَقْسَامِ فَإِنَّ صِيْغَةَ الْأَمْرِ لَفْظٌ خَاصٌّ مِنْ تَصَارِيْفِ الْفِعْلِ وُضِعَ لِمَعْنًى خَاصٍّ وَهُوَ طَلَبُ الْفِعْلِ،

ترجمہ یہ فصل امر کے بیان میں ہے اور یہ امر تقسیمات (اربعہ) مذکورہ میں سے تقسیم اول کی قسم اول کے قبیل سے ہے بلا شبہ امر فعل کے صیغوں میں سے فعل خاص معنے خاص کے لئے وضع کیا گیا ہے اور وہ معنے خاص طلب فعل ہیں۔

تشریح مصنف علیہ الرحمہ وجوہ فاسدہ کے بیان سے فارغ ہونے کے بعد خاص کی کثیر الاستعمال انواع میں سے امر و نہی کو بیان کرنا چاہتے ہیں امر کا تعلق نظم کی تقسیم اول صیغۃً ولغۃً سے ہے نظم کی باعتبار وضع چار قسمیں ہیں، خاص، عام، مشترک، مؤول، امر کا تعلق خاص سے ہے کیوں کہ امر پر خاص کی تعریف صادق آتی ہے خاص کی تعریف یہ ہے "الخاص لفظ وضع لمعنے معلوم" اور امر کی تعریف یہ ہے وہو طلب الفعل علیٰ سبیل الاستعلاء" امر کو نہی پر اس لئے مقدم کیا ہے کہ انسان اولاً ایمان کا مکلف ہے اور ایمان مامور بہ ہے اور مامور بہ کے لئے امر کی ضرورت ہے۔

صیغہ امر کیس معنے کے لئے مستعمل ہے اس بات میں کسی کا اختلاف نہیں ہے کہ صیغہ امر کا استعمال ان تمام معنوں میں حقیقت نہیں ہے کیوں کہ بعض معنے مثلاً تسخیر، تسویہ، تعجیز وغیرہ محض صیغہ سے مستفاد نہیں ہوتے بلکہ قرینہ کی ضرورت ہوتی ہے۔

فان صیغۃ الامر لفظ خاص: مصنف علیہ الرحمہ یہاں سے امر کی تعریف فرمارہے ہیں تعریف کے دو جز ہیں اول جز دعویٰ ہے اور دوسرا جز اس کی دلیل ہے اول جز۔ الامر لفظ خاص من تصاریف الفعل، ہے جو کہ امر کے خاص ہونے کا دعویٰ ہے اور وضع لمعنے خاص دوسرا جز ہے جو کہ مذکورہ دعوے کی دلیل ہے، ان دونوں جزوں کا خلاصہ یہ ہے کہ صیغہ امر لفظ خاص ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ معنے خاص کے لئے وضع کیا گیا ہے، تعریف میں تصاریف الفعل کا اضافہ کر کے اسم اور حرف کو خارج کر دیا کیوں کہ یہ تصاریف فعل سے نہیں ہے تصاریف تصریف مصدر کی جمع ہے اگرچہ مصدر کی جمع نہیں آتی مگر انواع کے اعتبار سے جمع لانا درست ہے۔

سوال: مصنف علیہ الرحمہ نے دعویٰ اور دلیل دونوں جگہ لفظ خاص ذکر کیا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ دعویٰ ہی کو دلیل میں ذکر کیا ہے جس کی وجہ سے کون الشی دلیلاً لنفسہ لازم آتا ہے جو کہ ناجائز ہے بایں طور کہ ہو من قبیل الاول کے معنے انہ خاص کے ہیں گویا کہ مصنف نے یوں کہا الامر خاص لانہ خاص اور اس کا فساد ظاہر ہے۔

جواب: اول خاص سے مراد خاص اصطلاحی ہے اور دلیل میں مذکور خاص سے معنی لغوی مراد ہیں لہٰذا کوئی اعتراض واقع نہیں ہوتا، اب رہا یہ سوال کہ مصنف نے لفظ خاص دو جگہ کیوں استعمال کیا اس میں کیا مصلحت ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ مصنف کا مقصد طرفین سے اختصاص کی جانب اشارہ کرنا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ صیغہ امر سے صرف وجوب ہی ثابت ہوتا ہے اور وجوب صرف صیغہ امر ہی سے ثابت ہوتا ہے گویا مصنف علیہ الرحمہ شرکت اور ترادف کی نفی کرنا چاہتے ہیں یعنی صیغہ امر نہ مشترک ہے اور نہ مترادف اگر امر کے لئے وجوب کے علاوہ دیگر معنے بھی ہوں تو وہ لفظ مشترک ہوگا اور مشترک کسی ایک معنے کے لئے خاص نہیں ہوتا، عدم اشتراک کو ثابت کرنے سے مصنف کا مقصد فرقہ واقفیہ پر رد کرنا ہے جو یہ سمجھتے ہیں کہ امر وجوب، ندب، اباحت، تہدید کے درمیان مشترک لفظی ہے۔

وضع لمعنے خاص وہو طلب الفعل، مصنف علیہ الرحمہ اس عبارت سے شافعیہ اور مالکیہ پر رد کرنا چاہتے ہیں جو اس بات کے قائل ہیں کہ صیغہ امر اگرچہ وجوب کے ساتھ مختص ہے مگر وجوب صیغہ امر کے ساتھ مختص نہیں ہے بلکہ فعل سے بھی وجوب ثابت ہوتا ہے گویا کہ فعل اور امر دونوں مترادف ہیں اور جس طرح صیغہ کو امر کہا جاتا ہے فعل کو بھی امر کہا جاتا ہے اور جس طرح امر سے وجوب ثابت ہوتا ہے اسی طرح فعل نبی سے بھی وجوب ثابت ہوتا ہے لیکن جب مصنف نے وضع لمعنے خاص کہا تو اس ترادف کی نفی ہو گئی لہٰذا جس طرح امر مختص بالوجوب ہے اسی طرح وجوب بھی مختص بالامر ہے۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ امام مالک اور امام شافعی رح ہمارے ساتھ اس بات میں متفق ہیں کہ امر موجب ہے

اور ایجاب امر سے مستفاد ہوتا ہے البتہ فعل کے بارے میں ہمارے ساتھ اختلاف ہے ان کا مسلک فعل کے بارے میں یہ ہے کہ فعل بھی امر کے مانند حقیقۃً امر ہے لہٰذا امر دونوں کے درمیان مشترک ہوگا، ہمارے نزدیک فعل حقیقۃً امر نہیں ہے لہٰذا اس سے وجوب مستفاد نہ ہوگا بلکہ وجوب صیغہ کے ساتھ مختص ہوگا مذکورہ اختلاف مندرجہ ذیل افعال کے علاوہ میں ہے۔

صورت مسئلہ یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے وہ افعال جو آپ سے سہواً مثلاً دو رکعت پر رباعیہ میں سلام پھیر دینا یا طبعاً مثلاً خورد و نوش کے سلسلہ میں آپ کا بعض چیزوں کو زیادہ پسند فرمانا، اور وہ افعال جو آپ کی خصوصیت ہوں مثلاً چاشت کی نماز اور مسواک اور تہجد کی فرضیت، چار بیویوں سے زیادہ کی اجازت کے قبیل سے نہ ہوں اور وہ فعل بیان مجمل نہ ہو کیوں کہ جو حکم مجمل کا ہوگا وہی بیان کا بھی ہوگا، مذکورہ افعال کے علاوہ کی اتباع آیا امت پر لازم ہے اور آیا اس بات کی گنجائش ہے کہ ہم ان افعال کو از قبیل امر شمار کریں اور یوں کہہ سکیں کہ امر النبی بکذا، امام مالک کے نزدیک ایک روایت میں اور ابو العباس بن شریح اور ابو سعید الاصطخری وغیرہ کے نزدیک افعال مذکورہ میں اتباع واجب ہے اور حقیقۃً ان افعال پر امر کا اطلاق درست ہے اور علماء جمہور کے نزدیک مذکورہ افعال کی اتباع واجب نہیں ہے اور نہ ہی بطریق حقیقت ان پر امر کا اطلاق درست ہے۔

فریق اول نے مندرجہ ذیل امور سے اپنے مدعےٰ پر استدلال کیا ہے (۱) اللہ تعالےٰ نے اپنے قول وما امر فرعون برشید، میں فعل کو امر کہا ہے کیوں کہ رشید فعل کی صفت ہوتی ہے نہ کہ قول کی (۲) امرھم شوریٰ بینھم ای فعلھم، ان کا کام آپس کے مشورے سے ہوتا ہے اس میں بھی فعل کو امر کہا گیا ہے (۳) اتعجبین من امر اللہ ای صنع اللہ، مذکورہ تمام آیتوں میں فعل پر امر کا اطلاق کیا گیا ہے اور اطلاق میں اصل حقیقت ہے لہٰذا فعل حقیقۃً امر ہوا، اور امر وجوب کے لئے ہوتا ہے لہٰذا فعل بھی وجوب کے لئے ہوگا اور یہ کہ آپ جبکہ یوم خندق میں چار نمازوں سے مشغول کر دیئے گئے تھے تو پھر آپ نے ایک ہی وقت میں قضا فرمائی اور فرمایا صلوا کما رأیتمونی اصلی، نیز حجۃ الوداع میں آپ نے فرمایا خذوا عنی مناسککم فانی امرء مقبوض، مجھ سے افعال حج سیکھ لو ممکن ہے کہ میں آئندہ سال تمہارے درمیان موجود نہ رہوں، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے متابعت کو لازم فرمایا لہٰذا صراحتًہ یہ بات ثابت ہوگئی کہ آپ کا فعل موجب ہے جیسا کہ نص سے بھی یہ بات ثابت ہے کما قال اللہ تعالےٰ ,, اطیعوا اللہ واطیعوا الرسول، اطاعت رسول قول اور فعل دونوں کو عام ہے لہٰذا آپ کا فعل بھی موجب ہوگا۔

اشتراک کی نفی پر جمہور کا استدلال اور قائلین اشتراک کے استدلال کا جواب: اگر امر صیغہ مخصوص اور فعل کے درمیان مشترک ہوتا تو امر کا تکلم کرنے کی صورت میں ذہن ایک کی طرف سبقت نہ کرتا کیونکہ

مشترک اپنے تمام معانی کو مساوی طریقہ پر شامل ہوتا ہے حالاں کہ مطلق امر بولنے کی صورت میں ذہن قول کی طرف سبقت کرتا ہے نہ کہ فعل کی طرف، اس سے معلوم ہوا کہ امر قول کے لئے حقیقت ہے اور فعل کے لئے مجاز، کیوں کہ امر جب قول کے لئے حقیقت ہے تو یہ ضروری ہے کہ کسی دوسرے کے لئے حقیقت نہ ہو ورنہ تو اشتراک لازم آئے گا۔

اس کی توضیح یہ ہے کہ کسی لفظ کے حقیقی معنے کی نفی درست نہیں ہوتی البتہ مجازی معنے کی نفی درست ہوتی ہے مثلاً اسد کے حقیقی معنے حیوان مفترس کے ہیں اور رجل شجاع مجازی معنے ہیں لہٰذا اسد سے حیوان مفترس کی نفی درست نہیں ہے البتہ رجل شجاع سے نفی درست ہے، مطلب یہ کہ لفظ سے حقیقی معنے کی نفی درست نہیں ہوتی مجازی معنے کی نفی درست ہوتی ہے اسی طرح صیغہ امر سے امر کی نفی درست نہیں ہے اور فعل سے امر کی نفی درست ہے یعنی صیغہ امر کو یہ نہیں کہہ سکتے کہ یہ صیغہ امر نہیں ہے البتہ فعل کے لئے یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ امر نہیں ہے یہاں تک کہ اگر کسی شخص نے دن بھر افعال کئے مگر کوئی امر نہیں کیا تو ایسے شخص کے لئے لم یامر فلان الیوم بشیء کہنا درست ہے حالاں کہ اس نے دن بھر بہت سے افعال کئے ہیں اس کے برخلاف اگر کسی نے امر قولی کیا ہو تو یہ کہنا درست نہیں ہے لم یامر فلان الیوم بشیء، نفی کا صحیح ہونا یہ علامت مجاز ہے جیساکہ نفی کا صحیح نہ ہونا علامت حقیقت ہے۔

اسد بول کر اگر حیوان مفترس مراد لیا جائے اور یوں کہا جائے ہٰذا اسد، تو اب ہٰذا لیس باسد کہنا درست نہیں ہے اور اگر اسد سے معنے مجازی مراد لے لئے جائیں اور کسی رجل شجاع کو ہٰذا اسد کہا جائے تو اس کے لئے ہٰذا لیس باسد کہنا درست ہے، اس سے معلوم ہوا کہ معنے حقیقی کی نفی درست نہیں ہوتی اور معنی مجازی کی نفی درست ہوتی ہے اسی طرح صیغہ امر کو لیس بامر کہنا درست نہیں ہے اور فعل کو لیس بامر کہنا درست ہے اس سے معلوم ہوا کہ امر صیغہ امر کے لئے حقیقت اور فعل کے لئے مجاز ہے، اس توضیح سے ان آیات کا جواب بھی سمجھ میں آگیا جن میں فعل پر امر کا اطلاق کیا گیا ہے یعنی آیات میں فعل پر امر کا اطلاق مجازاً ہے اور علاقہ سبب اور مسبب کا ہے، امر چوں کہ وجوب فعل کا سبب ہوتا ہے لہٰذا سبب بول کر مسبب مراد لیا گیا ہے۔

اب رہی حدیث صلوا کما رأیتمونی اصلی جس سے فعل پر امر کا اطلاق مستفاد ہوتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ مذکورہ حدیث ان احادیث سے متعارض ہے جن میں حضور نے صحابہ کو اپنی موافقت کرنے سے منع فرمایا ہے مثلاً صوم وصال سے آپ نے صحابہ کو یہ کہہ کر منع فرمایا کہ ایکم مثلی یطعمنی ربی ویسقینی، اور اسی طرح خلع نعال میں بھی، جب صحابہ نے آپ کی اقتدار میں اپنے جوتے نماز میں اتار دیئے تو آپ نے فرمایا، مالکم خلعتم نعالکم، الحدیث، اگر آپ کا فعل امر کے مانند موجب ہوتا تو پھر اپنے فعل کی اتباع سے منع کرنے کے کیا معنے ہیں یہ تو ایسا ہی ہوا کہ آپ نے کسی فعل کا حکم دیا اور جب صحابہ نے تعمیل حکم کی تو آپ نے منع فرمادیا۔

اس کے علاوہ اگر فعل فی نفسہ موجب ہوتا تو صلوا کما رأیتمونی اصلی کی اللہ تعالیٰ کے قول " اطیعوا اللہ و اطیعوا الرسول" کے بعد کیا ضرورت تھی۔

وَمُوجَبُهُ عِنْدَ الْجُمْهُورِ الْإِلْزَامُ إِلَّا بِدَلِيلٍ وَالْأَمْرُ بَعْدَ الْحَظْرِ وَقَبْلَهُ سَوَاءٌ

ترجمہ اور جمہور کے نزدیک امر کا موجَب وجوب ہے مگر ایسی دلیل کی وجہ سے جو اس کے خلاف پر دلالۃ کرے اور امر ممانعت کے بعد اور ممانعت سے پہلے برابر ہے۔

تشریح مصنف علیہ الرحمہ ماہوالحق عندہٗ کو بیان کرنا چاہتے ہیں جس کا ماحصل یہ ہے کہ امر کا مقتضیٰ وجوب ہے بشرطیکہ وجوب کے خلاف قرینہ نہ ہو، ندب، اباحۃ یا توقف نہیں ہے جیسا کہ بعض حضرات کا خیال ہے۔

مسئلہ کی وضاحت سے پہلے چند اصطلاحوں کا ذہن نشین کر لینا ضروری ہے، پہلی بات وجوب، ندب، اباحت کی تعریف ہے، وجوب کہتے ہیں فعل کے جائز اور ترکِ فعل کے حرام ہونے کو، یعنی اگر کسی فعل کا کرنا جائز ہو اور ترک کرنا حرام ہو تو وہ فعل واجب ہوگا، اور ندب اس کو کہتے ہیں کہ فعل اور ترکِ فعل دونوں جائز ہوں مگر فعل ترک سے راجح ہو، اباحت کہتے ہیں کہ فعل اور ترکِ فعل دونوں جائز ہوں کسی کو کسی پر ترجیح نہ ہو، دوسری بات یہ کہ اشتراک کی دو قسمیں ہیں اشتراک لفظی اور اشتراک معنوی، اشتراک لفظی یہ ہے کہ ایک لفظ متعدد معانی کے لئے الگ الگ وضع کیا گیا ہو جیسے کہ لفظ عین آنکھ، سونا، چشمہ، گھٹنا وغیرہ بہت سے معانی کے لئے وضع کیا گیا ہے اور اشتراک معنوی یہ ہے کہ لفظ ایسے معنیٰ کلی کے لئے وضع کیا گیا ہو جس کے بہت سے افراد ہیں جیسے لفظ انسان حیوان ناطق کے لئے وضع کیا گیا ہے اور اس کے بہت سے افراد ہیں، تیسری بات یہ کہ موجَب، مقتضیٰ اور حکم تینوں الفاظ مترادفہ ہیں یعنی جو چیز صیغہ امر سے ثابت ہوگی اس کو امر کا موجَب، مقتضیٰ اور حکم کہتے ہیں۔

اس تمہید کے بعد معلوم ہونا چاہئے کہ امر کے موجَب کے درمیان علماء کا اختلاف ہے بعض حضرات کے نزدیک امر کا موجَب، وجوب، ندب، اباحت، تہدید ہے یعنی امر مشترک لفظی ہے جیسا کہ عین چند معانی کے درمیان مشترک لفظی ہے، یہ مذہب اشعری اور ابن شریح اور بعض شیعہ کا ہے اور یہ بھی منقول ہے کہ پہلے تین میں مشترک ہے، اور امام مالک اور شافعی رح سے منقول ہے کہ پہلے دو میں مشترک لفظی ہے اور بعض حضرات کے نزدیک مشترک معنوی ہے، ان حضرات کے نزدیک امر کا قرینہ کے بغیر کوئی حکم نہیں ہے

بلکہ توقف ضروری ہے۔

علمار جمہور من الفقہار والمتکلمین کے نزدیک مذکورہ معانی میں سے کسی ایک معنے کے لئے متعین طور پر حقیقۃ ہے اور باقی کے لئے مجاز مگر تعیین میں اختلاف ہے جمہور فقہار اور معتزلہ کی ایک جماعت اس طرف گئی ہے کہ وجوب میں حقیقت اور باقی میں مجاز ہے اور ایک جماعت اس طرف گئی ہے کہ اباحت میں حقیقت اور بقیہ میں مجاز ہے اور یہ قول اصحاب مالک سے منقول ہے، علمار جمہور نے اپنے مذہب پر کتاب اللہ اور اجماع اور لغت سے استدلال کیا ہے۔

کتاب اللہ سے استدلال: اللہ تعالیٰ کا ابلیس سے فرمان ہے ما منعک ان لاتسجد اذامرتک، اور مراد امر سے اللہ تعالیٰ کا قول اسجدلآدم ہے اور اللہ تعالیٰ کا قول "ما منعک" موقع ذم میں واقع ہے نہ کہ موقعہ استفہام میں اور یہ وجوب کی دلیل ہے ورنہ اللہ تعالیٰ ترک پر مذمت نہ فرماتے اور ابلیس یہ کہہ سکتا تھا کہ تونے میرے اوپر سجدہ لازم اور واجب ہی نہیں کیا تھا اور اسی طرح اللہ تعالیٰ کا قول۔ واذاقیل لہم ارکعوالایرکعون، میں اللہ تعالیٰ نے مخالفت امر پر مذمت فرمائی ہے یہ بھی وجوب کی دلیل ہے، اسی طرح اللہ تعالیٰ کے قول "فلیحذرالذین یخالفون عن امرہ ان تصیبہم فتنۃ اویصیبہم عذاب الیم" حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے امر پر مخالفت پر عذاب الیم کا اندیشہ ظاہر کیا ہے، اور مخالفت امر ماموربہ کا ترک کرنا ہے اس لئے کہ مخالفت موافقت کی ضد ہے اور موافقت ماموربہ کو بجالانا ہے لہٰذا مخالفت ماموربہ کو ترک کرنا ہوگا، اگر مخالفت حرام نہ ہوتی تو وعید ترک کے ساتھ متعلق نہ ہوتی اور مخالفت حرام ہے تو بجاآوری واجب ہوگی۔

دلالت اجماع سے استدلال: یہ ہے کہ امت ہر زمانہ میں ایجاب عبادت وغیرہ کے سلسلہ میں امر کیطرف رجوع کرتی رہی ہے قرائن سے خالی محض صیغہ سے استدلال یہ ہے کہ ابوبکر صدیق رضؓ نے منکرین زکوٰۃ پر آتواالزکوٰۃ سے استدلال کیا تھا۔

لغت سے استدلال: اگر سید اپنے غلام سے یہ کہے کہ تو فلاں کام کر، تو غلام پر وہ کام کرنا واجب اور لازم ہوتا ہے اگر غلام اس کام کو نہ کرے تو وہ غلام نافرمان، لائق مذمت نیز مستحق سزا ہوگا اگر امر وجوب کے لئے نہ ہوتا تو غلام عاصی اور مستحق عتاب وعقاب نہ ہوتا، جس طرح کہ امتثال امر طاعت ہے ترک امر معصیت ہے جیسا کہ حماسی نے کہا ہے ؎

اطعت لآمریک بصرم حبلی ❊ مریہم فے احبتہم بذاک
فہم ان طاوعوک فطاوعیہم ❊ وان عاصوک فاعص من عصاک

میرے رشتہ محبت کو کاٹنے والے کے حکم کی تونے اطاعت کی، تو بھی ان کے رشتہ محبت کو کاٹنے کا حکم کر، پس اگر وہ تیری اطاعت کریں تو تو بھی ان کی اطاعت کر، اور اگر وہ تیری نافرمانی کریں تو تو بھی اپنے نافرمانی کرنیوالوں

کی نافرمانی کر،
مذکورہ شعر میں شاعر نے امتثال امر کو طاعت اور ترک امر کو معصیت سے تعبیر کیا ہے، غلام پر ملک ناقص ہونے کے باوجود نافرمانی کی صورت میں جب غلام مستحق عتاب اور عقاب ہے تو اللہ تعالیٰ کہ جس کو بندہ پر ملک کامل حاصل ہو نافرمانی بطریق اولیٰ موجب عتاب و عقاب ہوگی۔
امر کی دو قسمیں ہیں تکوینی اور تشریعی، امر تکوینی میں شے کا کُن کے بعد موجود ہونا ضروری ہے اس شی کو وجود اور عدم میں اختیار باقی نہیں رہتا، اور امر تشریعی میں شے کو اختیار باقی رہتا ہے اگر شے اپنے اختیار سے امتثال امر کرتی ہے تو مستحق ثواب ہوتی ہے اور اگر امتثال نہیں کرتی تو مستحق عذاب ہوتی ہے۔
والامر بعد الحظر وقبلہ سواء: مصنف علیہ الرحمہ یہاں سے ان حضرات پر رد فرمارہے ہیں جو یہ کہتے ہیں کہ امر بعد المنع اباحت اور قبل المنع وجوب کے لئے ہوتا ہے، مصنف فرماتے ہیں کہ امر خواہ قبل المنع ہو یا بعد المنع وجوب ہی کے لئے ہوتا ہے قبل المنع اور بعد المنع میں فرق کرنے والوں کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے۔ اذا حللتم فاصطادوا۔ اولاً حالت احرام میں شکار سے منع کیا گیا احرام کے بعد اجازت دیدی گئی تو یہ امر اباحت کے لئے ہے وجوب کے لئے نہیں ہے کہ احرام سے حلال ہونے کے بعد شکار کرنا واجب ہو، اس کا جواب یہ ہے کہ اباحت فاصطادوا سے مفہوم نہیں ہے بلکہ احل لکم الطیبات سے مستفاد ہے ورنہ تو منع کے بعد بھی امر وجوب کے لئے وارد ہوا ہے کما فی قولہ تعالیٰ۔ فاذا انسلخ الاشہر الحرم فاقتلوا المشرکین حیث وجدتموہم، اشہر حرم میں قتال ممنوع ہے اور فاقتلوا المشرکین سے قتل کا ثبوت واجب ہے۔

وَلَا مُوْجَبَ لَهٗ فِي التَّكْرَارِ وَلَا يَحْتَمِلُهٗ لِاَنَّ لَفْظَ الْاَمْرِ صِيْغَةٌ اُخْتُصِرَتْ لِمَعْنَاهَا مِنْ طَلَبِ الْفِعْلِ لٰكِنَّ لَفْظَ الْفِعْلِ فَرْدٌ فَلَا يَحْتَمِلُ الْعَدَدَ وَلِهٰذَا قُلْنَا فِيْ قَوْلِ الرَّجُلِ لِامْرَاَتِهٖ طَلِّقِيْ نَفْسَكِ اِنَّهٗ يَقَعُ عَلَى الْوَاحِدَةِ وَلَا تَعْمَلُ نِيَّةُ الثِّنْتَيْنِ فِيْهِ لِاَنَّهٗ نِيَّةُ الْعَدَدِ اِلَّا اَنْ تَكُوْنَ الْمَرْاَةُ اَمَةً لِاَنَّ ذٰلِكَ جِنْسُ طَلَاقِهَا فَصَارَ مِنْ طَرِيْقِ الْجِنْسِ وَاحِدًا،

ترجمہ اور تکرار امر کا موجب نہیں ہے اور نہ تکرار کا احتمال رکھتا ہے اس لئے کہ لفظ امر ایک صیغہ ہے جس کو اس کے معنے کے لئے طلب فعل سے مختصر کیا گیا ہے لیکن لفظ فعل فرد ہے لہٰذا وہ عدد کا احتمال نہیں رکھے گا اور اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ اگر مرد نے اپنی بیوی سے طلقی نفسک کہا تو یہ قول ایک طلاق پر

واقع ہوگا اور اس قول میں دو کی نیت عمل نہیں کرے گی کیوں کہ یہ عدد کی نیت ہے الا یہ کہ عورت باندی ہو اس لئے کہ دو اس کے حق میں اس کی طلاق کی جنس ہے لہٰذا بطریق جنس ایک ہوگئی۔

تشریح امر کا مقتضے تکرار ہے یا نہیں اور امر محتمل تکرار ہے یا نہیں اس بارے میں علماء کا اختلاف ہے اس میں تین فریق ہیں اول وہ جو تکرار کا قائل ہے الا یہ کہ تکرار کے خلاف دلیل موجود ہو یہ قول اصحاب شافعیہ میں سے ابو اسحاق الاسفرائینی اور مزنی کا ہے، دوسرا فریق وہ ہے جو کہ امر میں تکرار کا تو قائل نہیں ہے مگر احتمال تکرار کا قائل ہے یہ قول امام شافعی اور اصحاب شافعی کا ہے، تیسرا فریق بعض احناف کا ہے، ان حضرات کے نزدیک امر مطلق نہ تکرار کا تقاضہ کرتا ہے اور نہ محتمل تکرار ہے البتہ اگر امر معلق بالشرط ہو جیسے ان کنتم جنبًا فاطہروا، اور مقید بوصف ہو جیسے اللہ تعالےٰ کا قول ۔ الزانیۃ والزانی فاجلدوا کل واحد منہما مائۃ جلدۃ، مذکورہ دونوں صورتوں میں شرط اور وصف کے ساتھ مقید ہونے کی وجہ سے امر تکرار کا متقاضی ہوگا، یہی قول بعض شوافع کا بھی ہے اور احناف کے نزدیک صحیح یہ ہے کہ امر تکرار کا نہ تقاضہ کرتا ہے اور نہ تکرار کا محتمل ہے خواہ معلق بالشرط یا موصوف بالوصف ہو یا نہ ہو البتہ کسی فعل کا امر اقل جنس پر واقع ہوگا اور اقل جنس وہ ہے کہ جس پر عمل کرنے والا امتثال امر کرنے والا شمار کیا جائے اور کل جنس کا بھی احتمال ہوتا ہے اگر دلیل یعنی نیت موجود ہو اور یہی قول بعض شافعیہ کا بھی ہے۔

فریق اول کا استدلال یہ ہے کہ امر اس امر کے مصدر سے طلب فعل کا مختصر ہے مثلاً اضرب یہ اطلب منک الضرب کا مختصر ہے جیسا کہ ضربَ فعل الضرب کا ماضی میں مختصر ہے اور کلام مختصر اور مطول افادہ میں دونوں برابر ہوتے ہیں چنانچہ ہٰذا نارًا اور ہٰذا جو ہر مضئی محرق دونوں برابر ہیں۔

امام شافعی فرماتے ہیں کہ امر کا مقتضی للتکرار نہ ہونا تو تسلیم ہے لیکن امر تکرار کا احتمال رکھتا ہے کیوں کہ مصدر جو کہ مختصر منہ ہے معرف باللام ہے پس وہ مصدر اگرچہ فرد ہے لیکن اداۃ عموم اور استغراق کے ساتھ مقترن ہونے کی وجہ سے کل فرد کے معنے میں ہے اور امر میں احتمال تکرار کے یہی معنے ہیں، موجب اور محتمل میں فرق یہ ہے کہ موجب بغیر نیت کے ثابت ہوجاتا ہے مگر محتمل نیت کے بغیر ثابت نہیں ہوتا۔

لان لفظ الامر صیغۃ اختصرت لمعناہا الخ، اس عبارت سے مصنف نے احناف کی دلیل بیان کی ہے جس کا ماحصل یہ ہے، امر کا صیغہ فعل کو مصدر کے ذریعہ طلب کرنے سے مختصر ہے مثلاً اضرب، اطلب منک الضرب کا مختصر ہے اسی طرح صلوا، اطلب منکم الصلوٰۃ کا مختصر ہے لہٰذا صیغہ امر مختصر اور مصدر مختصر منہ ہوا اور مختصر منہ فرد ہے مصدر فرد اس لئے ہے کہ مصدر لفظ واحد ہے اور واحد لفظ میں توحّد ہی ملحوظ ہوتا ہے اور توحّد فرد کو کہتے ہیں لہٰذا مصدر فرد ہوا، اور عدد کا احتمال نہیں رکھتا ہے اس لئے کہ فرد اور عدد میں منافات ہے اسلئے کہ فرد وہ ہے کہ جو افراد سے مرکب نہ ہو اور عدد وہ ہے جو افراد سے مرکب ہو اور ترکیب وعدم ترکیب میں منافاۃ

ہے لہٰذا فرد اور عدد کے درمیان بھی منافات ہوگی اور شے چوں کہ اپنے منافی کا احتمال نہیں رکھتی اس لئے فرد میں عدد کا احتمال نہیں ہوگا پس جب مختصر منہ یعنی مصدر عدد کا احتمال نہیں رکھتا تو صیغہ امر جو کہ مصدر کا مختصر ہے بدرجہ اولیٰ عدد کا احتمال نہیں رکھے گا اور عدد اور تکرار چوں کہ ایک ہی شے ہے لہٰذا تکرار کا بھی احتمال نہیں ہوگا۔

لکن لفظ الفعل فرد فلا یحتمل العدد: سے مصنف ایک شبہ کا جواب دینا چاہتے ہیں، مصنف کے قول لفظ الامر صیغۃ اختصرت لمعناہا من طلب الفعل سے یہ شبہ ہوتا ہے کہ امر چوں کہ طلب فعل کا مختصر ہے جس کی وجہ سے امر نہ مقتضی تکرار ہے اور نہ محتمل تکرار تو شاید امر فرد بھی نہ ہو اس وہم کو مصنف نے اپنے قول لکن لفظ الفعل فرد سے دفع کیا ہے اور بتا دیا ہے کہ لفظ فعل جو کہ مصدر کا مختصر ہے اس فعل کی حقیقت ایک فرد ہے لہٰذا اس میں عدد کا احتمال نہیں ہوگا کیوں کہ عدد اور فرد کے درمیان منافات ہے اس لئے کہ فرد افراد سے مرکب نہیں ہوتا بخلاف عدد کے کہ وہ افراد سے مرکب ہوتا ہے اور ترکیب اور عدم ترکیب دونوں آپس میں متنافی ہیں مصنف کی لفظ فعل سے مراد ہے،

فریق ثانی کا استدلال: فریق ثانی نے دعوے کے جزاول پر اسی طرح استدلال کیا ہے جس طرح فریق اول نے استدلال کیا ہے مگر یہ کہ امر سے مصدر نکرہ ثابت مانتے ہیں کیوں کہ صیغہ امر میں الف لام پر کوئی دلالت نہیں ہے اور نکرہ اثبات میں خاص ہوتا ہے لیکن دلیل کے ذریعہ عموم کو قبول کرتا ہے اللہ تعالےٰ کے قول " لا تدعوا الیوم ثبورًا واحدًا وادعوا ثبورًا کثیرًا، اگر لفظ میں عموم کا احتمال نہ ہوتا تو ثبورًا کی صفت کثیرًا لانا درست نہ ہوتی، اور دعوے کے جزء ثانی پر اقرع بن حابس رض کی حدیث سے استدلال کیا ہے حیث سال النبی صلعم حین قال قد فرض اللہ علیکم الحج، تو حضرت اقرع نے آپؐ سے سوال فرمایا، اکل عام یا رسول اللہ، کیا ہر سال حج فرض ہے یا رسول اللہ، آپ خاموش رہے یہاں تک کہ اقرع نے یہی سوال تین مرتبہ کیا اس کے بعد آپ صلعم نے فرمایا، لو قلت نعم لوجب ولما استطعتم، حضرت اقرع فصحاء عرب میں سے تھے آپ کے فرمان "قد فرض اللہ علیکم الحج سے تکرار سمجھے مگر جب تکرار میں حرج معلوم ہوا تو آپ صلعم نے اس بارے میں سوال کرنا ضروری خیال کیا تاکہ اپنے اشکالوں کو رفع کر سکیں اگر امر تکرار کا محتمل نہ ہوتا تو اقرع ابن حابس تکرار نہ سمجھتے۔

الجواب: احناف کی طرف سے اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ اقرع ابن حابس نے اس لئے سوال نہیں کیا تھا کہ انہوں نے امر سے تکرار سمجھا تھا بلکہ یہ سوال اس لئے کیا تھا کہ ان کو یہ بات معلوم تھی کہ تمام عبادات اسباب متکررہ کے ساتھ متعلق ہوتی ہیں جیسے نماز وقت کے ساتھ متعلق ہے اور روزہ شہر رمضان کے ساتھ متعلق ہے پس اقرع ابن حابس نے دیکھا کہ حج بھی وقت کے ساتھ متعلق ہے اس لئے کہ حج نہ اپنے وقت سے پہلے ادا کیا جا سکتا ہے اور نہ بعد میں اور یہ وقت ہر سال آتا ہے لہٰذا حج بھی ہر سال مکرر ہونا چاہئے اور حج کا تعلق بیت اللہ سے بھی ہے اور بیت اللہ ایک ہی ہے اس کو تکرار نہیں ہے لہٰذا حج بھی مکرر نہ ہونا چاہئے پس جب ان دونوں باتوں کی وجہ سے حج کا معاملہ مشتبہ ہوگیا تو اقرع بن حابس نے رسول اللہ

صلعم سے دریافت فرمایا۔
خلاصہ یہ ہے کہ اقرع بن حابس نے امر سے تکرار نہیں سمجھی لہٰذا حدیث کو احتمال تکرار میں استدلال کے طور پر پیش کرنا درست نہیں ہے۔
ولہٰذا قلنا فی قول الرجل لامراتہ طلقی نفسک انہ یقع علی الواحدۃ: اور اس وجہ سے کہ امر محتمل تکرار اور عدد نہیں ہوتا ہم نے اس شخص کے بارے میں کہ جس نے اپنی بیوی سے طلقی نفسک کہا تو اس سے ایک طلاق واقع ہوگی الا یہ کہ قائل تین طلاق کی نیت کرے تو تین طلاق واقع ہوں گی کیوں کہ واحد متیقن فرد حقیقی ہے اور تین محتمل فرد حکمی ہے البتہ دو طلاق کی نیت درست نہ ہوگی کیوں کہ دو عدد محض ہے نہ کہ فرد حقیقی اور نہ فرد حکمی، اور عدد نہ لفظ کا مدلول ہے اور نہ محتمل، اور عدد محض کی نیت درست نہیں ہے البتہ اگر بیوی باندی ہو تو دو کی نیت درست ہے اس لئے کہ دو باندی کے حق میں کل جنس ہے یعنی فرد حکمی ہے جیسا کہ تین حرہ کے حق میں کل اور فرد حکمی ہے اور اگر کسی شخص نے اپنی بیوی سے طلقی نفسک ثنتین کہا تو دو طلاق واقع ہوں گی اس لئے نہیں کہ ثنتین طلقی کا بیان تفسیر ہے کیوں کہ طلقی میں ثنتین کا احتمال ہی نہیں ہے کہ ثنتین طلقی کا بیان واقع ہو بلکہ دو اس لئے واقع ہوں گی کہ ثنتین طلقی کا بیان تغییر ہے۔

ثُمَّ الْاَمْرُ الْمُطْلَقُ عَنِ الْوَقْتِ كَالْاَمْرِ بِالزَّكٰوةِ وَصَدَقَةِ الْفِطْرِ وَالْعُشْرِ وَالْكَفَّارَاتِ وَقَضَاءِ رَمَضَانَ وَالنَّذْرِ الْمُطْلَقِ لَا يُوْجِبُ الْاَدَاءَ عَلَى الْفَوْرِ فِي الصَّحِيْحِ مِنْ مَذْهَبِ اَصْحَابِنَا،

ترجمہ پھر وہ امر جو مطلق عن الوقت ہے جیسے زکوٰۃ کا امر، صدقۃ الفطر کا امر، عشر اور کفارات کا امر قضاء رمضان اور نذر مطلق کا امر ہمارے اصحاب کے نزدیک صحیح مذہب کے مطابق ادا علی الفور کو واجب نہیں کرتا۔

تشریح یہاں امر سے مراد مامور بہ ہے اور تقسیم مامور بہ کی ہے نہ کہ امر کی، مصنفؒ نے فرمایا کہ مامور بہ کی دو قسمیں ہیں (۱) مطلق عن الوقت (۲) مقید بالوقت، مطلق عن الوقت کا مطلب یہ ہے کہ جس میں مامور بہ کسی وقت محدود کے ساتھ مقید نہ ہو کہ اگر اس محدود وقت میں اس مامور بہ کو ادا نہ کیا جائے تو وہ مامور بہ فوت ہو جائے جیسے صلوٰۃ وصوم وغیرہ، صلوٰۃ وصوم ایک محدود وقت کے ساتھ مقید ہیں اگر اس محدود وقت میں ان کو ادا نہ کیا گیا تو یہ فوت ہو جائیں گے یہ دونوں عبادتیں مقید بالوقت ہیں۔
اور مطلق عن الوقت کی مثال امر بالزکوٰۃ وصدقۃ الفطر والعشر والکفارات وقضاء رمضان

ونذر مطلق ہیں، مذکورہ تمام مامورات کسی خاص وقت کے ساتھ مقید نہیں ہیں بلکہ جب ادا کئے جائیں گے ادا ہی ہوں گے اگرچہ تعجیل اولیٰ ہے۔

امر مطلق کے سلسلہ میں علماء کا اختلاف ہے ایک جماعت وجوب علی الفور کی قائل ہے یعنی جس وقت امر متوجہ ہو تو بقدر امکان اول وقت میں مامور بہ کو ادا کرنا ضروری ہے اس قول کے قائلین ہمارے اصحاب میں سے شیخ ابوالحسن کرخی اور اصحاب شافعی میں سے ابوبکر صرفی ابو حامد غزالی ہیں، دوسری جماعت جنمیں ہمارے اکثر اصحاب اور اصحاب شافعی اور عامۃ المتکلمین شامل ہیں یہ حضرات وجوب علی التاخیر کے قائل ہیں بشرطیکہ عمر میں فوت نہ ہو اور یہی صحیح ہے لہٰذا ان حضرات کے نزدیک مامور بہ میں اس حد تک تاخیر درست ہے کہ فوت کا غالب گمان نہ ہو۔

فریق اول یعنی شیخ ابوالحسن کرخی وغیرہ کا استدلال یہ ہے کہ امر بقدر امکان اول وقت میں وجوب فعل کا تقاضہ کرتا ہے کیوں کہ جب مامور بہ کو اول وقت میں ادا کرے گا تو بالاتفاق فرض ساقط ہو جائے گا فریق اول کا دوسرا استدلال یہ ہے کہ مامور بہ کے لئے وقت کا ثبوت اقتضاءً ہے کیوں کہ مامور بہ زمان کے بغیر ادا نہیں ہو سکتا لہٰذا زمانہ کا ثبوت ضرورۃً امکان ادا کے لئے ہے اور بالاجماع حق الامکان اول وقت مراد لیا گیا ہے لہٰذا زمان ثانی مراد نہ ہوگا اس لئے کہ جو شے ضرورۃً ثابت ہوتی ہے وہ بقدر ضرورت ثابت ہوتی ہے اور ضرورت اول وقت سے پوری ہوگئی لہٰذا ثانی وقت زائد از ضرورت ہوگا، فریق اول کا تیسرا استدلال یہ ہے کہ تاخیر تفویت ہے کیوں کہ یہ بات معلوم نہیں کہ آئندہ وقت میں ادائیگی پر قادر ہوگا یا نہیں اور احتمال سے ادا پر ایسی قدرت حاصل نہیں ہو سکتی جو متیقن سے معارض ہو سکے لہٰذا اول وقت امکان سے تاخیر تفویت ہوگی اور یہی وجہ ہے کہ اگر تاخیر کی وجہ سے ادا سے عاجز ہو جائے تو تاخیر مذمت کا مستحق ہوگا فریق اول کا چوتھا استدلال یہ ہے کہ امر سے دو چیزیں متعلق ہیں اعتقاد وجوب اور ادا فعل، اعتقاد امر مطلق سے علی الفور ثابت ہوتا ہے لہٰذا ادا فعل بھی علی الفور ثابت ہونا چاہیئے، پانچواں استدلال یہ ہے کہ امر کو نہی پر قیاس کیا جائے گا نہی کی وجہ سے منہی عنہ سے باز رہنا علی الفور ثابت ہوتا ہے لہٰذا امر کی وجہ سے مامور بہ پر عمل کرنا بھی علی الفور ثابت ہوگا۔

دوسرے فریق جن میں ہمارے اکثر اصحاب اور اصحاب شافعی اور عامۃ المتکلمین شامل ھیں کا استدلال یہ ہے کہ امر مطلق کی غرض تیسیر اور تسہیل علی الناس ہے اگر امر مطلق کو واجب علی الفور پر محمول کر لیا جائے تو غرض کے خلاف لازم آئے گا۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ صیغہ امر کا مدلول اور موضوع طلب فعل ہے فور اور تراخی یہ موضوع اور غرض سے زائد اور خارج ہے البتہ زمانہ حصول فعل کی ضروریات میں سے ہے کیوں کہ بندہ کا کوئی فعل زمانہ کے بغیر

موجود نہیں ہوسکتا، زمان اول اور زمان ثانی حصول فعل کے لئے صلاحیت کے اعتبار سے یکساں ہیں لہٰذا تمام ازمنہ برابر ہوں گے جیساکہ قائل یوں کہے افعل فی ای زمان شئت، لہٰذا اس صورت میں تخصیص بزمان دون زمان باطل ہوگی جیساکہ اگر مارنے کا حکم کیا جائے تو تقلید بآلہ دون آلہ اور شخص دون شخص باطل ہے یعنی اگر کسی کو مطلقاً مارنے کا حکم کیا جائے تو کسی خاص آلہ یا کسی خاص شخص کو مارنے کے ساتھ حکم مقید نہ ہوگا بلکہ کسی بھی آلہ سے اور کسی بھی شخص کو مارنا امر کے مقتضیٰ کو پورا کردے گا اگرچہ مارنے کے لئے آلہ ضرب اور مضروب کا ہونا ضروری ہے پس اسی طرح زمان اگرچہ وقوع فعل کے لئے ضروری ہے مگر امر مطلق زمانہ کے ساتھ مقید نہ ہوگا کیوں کہ مطلق کو مقید کرنا نسخ ہے۔

فریق اول کے استدلات کا جواب: فریق ثانی کی جانب سے فریق اول کے اول استدلال کا جواب یہ ہے کہ تاخیر کی صورت میں نقض وجوب کا جو الزام عائد ہوتا ہے یہ واجب مضیق کے اندر ہے واجب موسع میں تاخیر درست ہے بشرطیکہ واجب کے فوت ہونے کا غالب گمان نہ ہو اور محض تاخیر میں تفویت نہیں ہے اس لئے کہ اول کے مانند دوسرے جزمیں ادائیگی ممکن ہے اور اچانک موت آجانا نادر ہے لہٰذا اس پر احکام کی بنا نہیں ہوسکتی لہٰذا مامور بہ کو اس حد تک موخر کرنا جائز ہے کہ مامور بہ کے فوت ہونے کا غالب گمان نہ ہو اور اس قسم کی تکلیف شرعاً اور عقلاً درست ہے اس لئے کہ اگر مولیٰ اپنے غلام سے یوں کہے کہ افعل کذا فی ہذا الشہر او فی ہذہ السنۃ فی ای وقت شئت بشرط ان لاتخلی ہذہ المدۃ عن الواجب، تو صحیح ہے اور کسی نے بھی اس کو ناپسندیدہ نہیں سمجھا اور شرعاً درست اس لئے ہے کہ مثلاً نمازوں کی اوقات معلومہ میں فرضیت، اور عمر میں واجبات کی قضاء اسی قسم سے ہیں لہٰذا جس طریقہ پر مامور بہ کو ادا کرنے کا حکم دیا گیا ہے اگر اسی طریقہ پر ادا کیا جائے تو ادا کرنے والا شمار ہوگا نہ کہ قضاء کرنے والا لہٰذا یہ بات ثابت ہوگئی کہ ادا علی الفور پر کوئی دلیل نہیں ہے نہ لفظ کی جہت سے اور نہ حکم کی جہت سے۔

فریق اول کے چوتھے استدلال کا جواب یہ ہے کہ اعتقاد وجوب علی الفور تو یہ اس لئے ہے کہ وجوب کا اعتقاد پوری عمر کو مستغرق ہے یعنی اعتقاد وجوب سے عمر کا کوئی حصہ مکلف ہونے کے بعد سے خالی نہیں ہے اور تعجیل وجوب اس کی ضروریات میں سے ہے۔

پانچویں استدلال کا جواب یہ ہے کہ نہی میں بھی منہی عنہ سے پوری عمر رکا رہنا ضروری ہے لہٰذا اس کے لئے بھی تعجیل وجوب ضروری ہوگی بخلاف ادا واجب کے کہ پوری عمر کا استغراق ضروری نہیں ہے لہٰذا ادا کے لئے عمر کا کوئی خاص جز دلیل کے بغیر متعین نہیں ہوسکتا۔

وَالْمُقَيَّدُ بِالْوَقْتِ اَنْوَاعٌ نَوْعٌ جُعِلَ الْوَقْتُ ظَرْفًا لِلْمُؤَدّٰى وَشَرْطًا لِلْاَدَاءِ وَسَبَبًا لِلْوُجُوْبِ وَهُوَ وَقْتُ الصَّلٰوةِ اَلَا تَرٰى اَنَّهٗ يَفْضُلُ عَنِ الْاَدَاءِ فَكَانَ ظَرْفًا لَا مِعْيَارًا وَالْاَدَاءُ يَفُوْتُ بِفَوَاتِهٖ فَكَانَ شَرْطًا وَالْاَدَاءُ يَخْتَلِفُ بِاخْتِلَافِ صِفَةِ الْوَقْتِ وَيَفْسُدُ التَّعْجِيْلُ قَبْلَهٗ فَكَانَ سَبَبًا،

ترجمہ اور امر مقید بالوقت کی چند انواع ہیں ایک نوع تو یہ ہے کہ وقت کو فعل مودیٰ کے لئے ظرف اور ادا کے لئے شرط اور وجوب کے لئے سبب بنا دیا گیا ہو اور وہ نوع وقت صلوٰۃ ہے کیا تم نہیں دیکھتے کہ وقت صلوٰۃ ادا سے فاضل ہے لہٰذا (وقت) نماز کے لئے ظرف ہوگا نہ معیار، اور ادا، وقت کے فوت ہونے سے فوت ہوجاتی ہے لہٰذا وقت شرط ہوگا اور ادا، صفت وقت کے اختلاف سے مختلف ہوجاتی ہے اور وقت سے پہلے مودیٰ کو ادا کرنا مودیٰ کو فاسد کرتا ہے لہٰذا وقت مودیٰ کے لئے سبب ہوگا۔

تشریح مامور بہ کی دوسری قسم مقید بالوقت ہے اور مقید بالوقت کا مطلب یہ ہے کہ مامور بہ ایسے معین اور محدود وقت کے ساتھ مقید ہو کہ جس کے فوت ہونے سے ادا فوت ہوجائے مصنف نے فرمایا ہے کہ مامور بہ مقید بالوقت کی چند یعنی تین قسمیں ہیں اس لئے کہ وقت مودیٰ کے لئے موسع (کشادہ) ہوگا یا مضیق یا توسیع اور تضییق کی معرفت دشوار ہوگی، اول کی مثال وقت صلوٰۃ اور دوسرے کی مثال وقت صوم اور تیسرے کی مثال وقت حج ہے، نماز کے وقت میں وسعت ہے روزے کے وقت میں وسعت نہیں اور حج کے وقت میں اس اعتبار سے کہ دو ماہ اور دس دن ہیں (شوال ذی القعدہ اور ذی الحجہ کے دس دن) حالاں کہ حج ذی الحجہ کے دس ایام میں ادا ہوتا ہے بقیہ ایام بچے رہتے ہیں اس سے وسعت معلوم ہوتی ہے مگر چوں کہ ان ایام میں صرف ایک ہی حج ادا ہوسکتا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حج کے وقت میں وسعت نہیں ہے لہٰذا امر مقید بالوقت مذکورہ تین قسموں میں منحصر ہوگا۔

نوع جعل الوقت الخ مصنف علیہ الرحمہ یہاں سے مذکورہ تینوں قسموں کی تفصیل بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ انواع ثلثہ میں سے نوع اول وہ ہے کہ وقت مودیٰ کے لئے ظرف ہو یعنی مودیٰ کو اگر بقدر فرض ادا کر لیا جائے تو وقت مودیٰ سے فاضل رہے۔

وشرطا للاداء: اور یہ کہ وقت مودیٰ کے لئے شرط ہو بایں طور کہ مودیٰ کی ادائیگی قبل الوقت صحیح نہ ہو اور وقت فوت ہونے سے ادا فوت ہوجائے اور یہ علامت شرط ہے، انواع ثلثہ میں سے نوع اول یعنی جس میں وقت کو مودیٰ کے لئے ظرف قرار دیا گیا ہو اس کی چار قسمیں ہیں اول یہ کہ مودیٰ کو اول جزء میں

ادا کرلیا جائے تو یہ جزء اول ہی مودی کا سبب ہوگا، اور اگر نماز کو اول جزء میں ادا نہ کیا تو سببیت جزء اول سے جزء ثانی کی طرف منتقل ہو جائے گی اور اگر جزء ثانی میں بھی ادا نہ کیا تو جزء ثالث کی طرف منتقل ہو جائے گی، علیٰ ہذا القیاس، یہاں تک کہ وقت صحیح میں مودی کو ادا کرے یہی جزء متصل بالاداء وجوب کا سبب ہوگا یہ قسم ثانی ہے اور اگر نماز کو اجزاء صحیحہ میں ادا نہ کیا یہاں تک کہ وقت مکروہ آگیا اور یہ صرف عصر میں ہوگا تو یہی وقت مکروہ نماز کے وجوب کا سبب ہوگا یہ قسم ثالث ہے اور اگر نماز کا وقت فوت ہوگیا تو اس صورت میں وجوب کل وقت کیجانب مضاف ہوگا اس لئے کہ کل وقت کو سبب قرار دینے سے جو مانع تھا وہ زائل ہوگیا یہ قسم رابع ہے۔

وہو وقت الصلوٰۃ، مودی کے لئے وقت ظرف ہو اس کی مثال وقت صلوٰۃ ہے اس میں تین اوصاف پائے جاتے ہیں وقت صلوٰۃ کے لئے ظرف بھی ہے اور شرط بھی اور سبب بھی، مصنفؒ مذکورہ تینوں اوصاف کو اپنے قول۔ الا یری انہ الخ سے ثابت کرنا چاہتے ہیں جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر نماز کو سنن اور فرائض کی رعایت کے ساتھ ادا کیا جائے تو وقت نماز سے فاضل رہے گا لہٰذا وقت نماز کے لئے ظرف ہوگا نہ کہ معیار، یہ پہلی صفت ہے، والاداء یفوت بفوتہ یہ دوسری صفت کا بیان ہے مثلاً ظہر کی نماز ظہر کا وقت فوت ہونے سے فوت ہو جائے گی اسی طرح ظہر کی نماز قبل وقت الظہر درست نہ ہوگی یہ دونوں علامت شرط ہیں لہٰذا یہ بات ثابت ہوگئی کہ وقت صلوٰۃ کے لئے شرط بھی ہے۔ والاداء یختلف الخ یہ تیسری صفت کا بیان ہے کہ ادا کی صفت وقت کی صفت کے متغیر ہونے سے متغیر ہو جائے، اگر وقت کامل ہو تو ادا بھی کامل ہو اور اگر وقت مکروہ اور ناقص ہو تو ادا بھی مکروہ اور ناقص ہو اور یہ کہ صلوٰۃ کو وقت سے پہلے ادا کرلینا صلوٰۃ کو فاسد کر دے یہ دونوں سبب ہونے کی علامتیں ہیں جس طرح بیع ملک کا سبب ہے سبب ملک کے تغیر سے ملک میں تغیر واقع ہوتا ہے اگر بیع صحیح ہوگی تو ملک بھی صحیح ہوگی اور اگر بیع فاسد ہوگی تو ملک بھی فاسد ہوگی یہاں تک کہ اس کا اثر حل وطی میں ظاہر ہوگا، اگر کسی شخص نے بیع صحیح کے ذریعہ باندی خریدی تو وطی حلال ہوگی اور اگر بیع فاسد کے ذریعہ خریدی تو وطی حلال نہ ہوگی۔

سوال: اداء کی صفت کا اختلاف وقت کی صفت کے اختلاف سے بھی ہو سکتا ہے یہ کوئی ضروری نہیں کہ سبب کی صفت کے اختلاف ہی سے صفتِ ادا کا اختلاف ہو جیسا کہ صوم یوم نحر میں کراہت صفتِ وقت کی وجہ سے ہے نہ کہ سبب کی وجہ سے کیوں کہ یوم نحر سبب اداء نہیں ہے بلکہ سبب اداء خطاب شارع ہے لہٰذا سبب کی صفت کے اختلاف سے مودی کی صفت کے اختلاف پر استدلال درست نہیں ہے۔

جواب: سبب کے اختلاف سے مسبب کا اختلاف ہی اصل ہے لہٰذا جب تک اس کے خلاف قرینہ نہ ہو تو اسی پر محمول کیا جائے گا۔

فائدہ: یہ بات بھی ذہن نشین رہنی چاہئے کہ وجوب کی دو قسمیں ہیں (۱) نفس وجوب (۲) وجوب ادا، نفس وجوب کا سببِ حقیقی بندوں پر مسلسل انعامات باری تعالےٰ کا نزول ہے اور نزول انعامات کا سبب ظاہری

وقت ہے لہٰذا وقت ہی کو انعامات کے قائم مقام کر دیا گیا ہے اس لئے کہ نعمتوں کا نزول اوقات ہی میں ہوتا ہے اور وجوب ادا کا سبب حقیقی طلب کا فعل کے ساتھ متعلق ہونا ہے اور سبب ظاہری امر ہے لہٰذا سبب ظاہری کو سبب حقیقی کے قائم مقام کر دیا گیا ہے۔

وَالْاَصْلُ فِیْ هٰذَا النَّوْعِ اَنَّهٗ لَمَّا جُعِلَ الْوَقْتُ ظَرْفًا لِلْمُؤَدّٰى وَسَبَبًا لِلْوُجُوْبِ لَمْ يَسْتَقِمْ اَنْ يَّكُوْنَ كُلُّ الْوَقْتِ سَبَبًا لِاَنَّ ذٰلِكَ يُوْجِبُ تَاخِيْرَ الْاَدَاءِ عَنْ وَقْتِهٖ اَوْ تَقْدِيْمَهٗ عَلٰى سَبَبِهٖ فَوَجَبَ اَنْ يُّجْعَلَ بَعْضُهٗ سَبَبًا وَهُوَ الْجُزْءُ الَّذِیْ يَتَّصِلُ بِهِ الْاَدَاءُ فَاِنِ اتَّصَلَ الْاَدَاءُ بِالْجُزْءِ الْاَوَّلِ كَانَ هُوَ السَّبَبُ وَاِلَّا يَنْتَقِلُ السَّبَبِيَّةُ اِلَى الْجُزْءِ الَّذِیْ يَلِيْهِ لِاَنَّهٗ لَمَّا وَجَبَ نَقْلُ السَّبَبِيَّةِ عَنِ الْجُمْلَةِ وَلَيْسَ بَعْدَ الْجُمْلَةِ جُزْءٌ مُقَدَّرٌ وَجَبَ الْاِقْتِصَارُ عَلَى الْاَدْنٰى وَلَمْ يَجُزْ تَقْدِيْرُهٗ عَلٰى مَا سَبَقَ قُبَيْلَ الْاَدَاءِ لِاَنَّ ذٰلِكَ يُؤَدِّیْ اِلَى التَّخَطِّیْ عَنِ الْقَلِيْلِ بِلَا دَلِيْلٍ،

ترجمہ اور اصل اس نوع میں یہ ہے کہ جب وقت مودی کے لئے ظرف اور وجوب کے لئے سبب قرار دیدیا گیا تو یہ صحیح نہیں ہے کہ پورا وقت سبب ہو اس لئے کہ یہ وقت سے ادا کی تاخیر کو یا سبب پر ادا کی تقدیم کو لازم کرے گا لہٰذا ضروری ہے کہ بعض وقت کو سبب قرار دیدیا جائے اور وہ بعض وہ جزء ہوگا جس سے ادا متصل ہو لہٰذا وہی جزء سبب ہوگا اور اگر ادا جزء اول سے متصل نہ ہو تو سببیت اس جزء کی طرف منتقل ہو جائے گی جو جزء اول سے متصل ہے کیوں کہ جب سببیت کل وقت سے منتقل ہو گئی اور کل وقت کے بعد کوئی جزء متعین نہیں ہے لہٰذا ادنیٰ پر اقتصار لازم ہوگا اور ما سبق قُبَیْلِ ادا یعنی ادا سے پہلے تمام اجزاء کو سببیت کے لئے متعین کرنا بھی صحیح نہیں ہے اس لئے کہ یہ بلا دلیل قلیل سے تجاوز کرنا ہوگا۔

تشریح فاضل مصنفؒ والاصل فی ہذا النوع سے ایک اعتراض کر کے خود ہی اس کا جواب فوجب ان یجعل بعضہٗ سے دے رہے ہیں، اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ آپ نے مودی کے لئے وقت کو ظرف اور سبب قرار دیا ہے حالاں کہ ان دونوں میں منافات ہے اس لئے کہ ظرفیت کا تقاضہ یہ ہے کہ مودیٰ وقت میں واقع ہو مودیٰ مظروف اور وقت ظرف ہو اور سببیت کا تقاضہ یہ ہے کہ وقت گذرنے کے بعد مودیٰ واقع ہو کیوں کہ سبب کا مسبب پر مقدم ہونا ضروری ہے اگر ظرفیت کی رعایت کی جائے اور

مودی وقت کے اندر واقع ہو تو وقت کا ظرف ہونا تو ثابت ہو جائے گا مگر سبب ہونا ثابت نہیں ہوگا اس لئے کہ سبب کا مقدم ہونا ضروری ہے اور اگر کل وقت کو سبب قرار دے دیا جائے تو ظرفیت کی رعایت باقی نہیں رہے گی اور مسبب کا سبب کے بعد واقع ہونا لازم آئے گا مثلاً وقت ظہر کو صلوۃ ظہر کے لئے ظرف قرار دیدیا جائے تو وقت سبب نہیں ہو سکتا کیوں کہ سبب کا مقدم ہونا ضروری ہے اور اگر سبب قرار دے دیا جائے تو ظرفیت کی رعایت باقی نہیں رہے گی اور صلوۃ ظہر کا بعد الوقت ہونا لازم آئے گا۔

مخلاصہ: وقت کے اعتبار سے مودی کی تین شکلیں ہو سکتی ہیں اول یہ کہ مودی کو وقت سے پہلے ادا کر لیا جائے تو اس صورت میں نہ ظرفیت کی رعایت ہوگی اور نہ سببیت کی اور اگر وقت کے بعد مودی کو ادا کیا جائے تو سببیت کی رعایت ہوگی مگر ظرفیت کی رعایت نہیں ہوگی اور اگر وقت کے درمیان مودی کو ادا کیا جائے تو ظرفیت کی رعایت تو ہوگی مگر سببیت کی رعایت نہیں ہوگی اور مذکورہ تینوں صورتیں خلاف مفروض ہیں کیوں کہ وقت مودی کے لئے ظرف اور سبب دونوں تسلیم کیا گیا ہے۔

فوجب ان یجعل بعضہ سببًا سے مذکورہ اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ جب کل وقت کو مودی کا سبب قرار نہیں دے سکتے تو بعض وقت کو سبب قرار دیا جائے گا اور وہ، وہ جزء ہوگا جو ادا (یعنی تحریمہ) سے متصل ہوگا۔

اگر کوئی شخص یہ سوال کرے کہ اگر کل وقت سبب نہیں ہو سکتا تو مطلق وقت کو سبب قرار دیدیا جائے اور مطلق جزو کل کا غیر ہوتا ہے لہٰذا کل وقت کو سبب قرار دینے کی صورت میں جو اعتراض واقع ہوتا ہے وہ واقع نہیں ہوگا مگر یہ اسلئے ممکن نہیں ہے کہ مطلق جزء اور کل کو مشتمل ہوتا ہے لہٰذا اس صورت میں بھی کل وقت کو من حیث ہو مطلق سبب قرار دینا لازم آتا ہے اور یہ بات پہلے معلوم ہو چکی ہے کہ کل وقت کو سبب قرار دینا جائز نہیں ہے لہٰذا سبب کو مقید بالبعض کرنا ضروری ہوگا کیوں کہ تعیین سبب ضروری ہے اور تعیین مطلق وقت میں ممکن نہیں ہے جب کل وقت کی سببیت کا اعتبار ساقط ہو گیا تو بعض کا اعتبار ضروری ہو گیا اور جزء لایتجزیٰ کو سبب قرار دیدیا گیا اور سببیت کے لئے وہ جزء جو کہ ادا، یعنی تحریمہ سے متصل ہو وہ اولیٰ ہوگا کیونکہ اس کا کوئی مزاحم نہیں ہے اس کے علاوہ سبب کا مسبب سے قریب اور متصل ہونا افضل ہے اگر جزء اول سے ادا متصل ہو تو جزء اول ہی سبب بننے کا مستحق ہوگا اور اگر ادا جزء اول سے متصل نہ ہو تو سببیت جزء ثانی کی طرف منتقل ہو جائے گی اور اگر جزء ثانی سے بھی متصل نہ ہو تو جزء ثالث کی طرف منتقل ہو جائے گی علیٰ ہذا القیاس۔

ولم یجز تقدیرہ علیٰ ما اخرہ سے مصنفؒ ایک سوال مقدر کا جواب دینا چاہتے ہیں، سوال یہ ہے کہ ہمیں یہ مسلم ہے کہ ضرورۃً سبب بعض وقت ہے نہ کل وقت، لیکن یہ بات ممکن اور جائز ہے کہ جزء متصل

بالادار کی بجائے اجزار متصلہ متقدمہ علی الادار سبب واقع ہوں یعنی قبیل ادار جو اجزار مقدم ہیں وہ تمام اجزار مودی کا سبب واقع ہوں تو اس سے سبب کا تقدم اور اتصال دونوں حاصل ہوجائیں گے۔

جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر ادار پر مقدم جمیع اجزار کو سبب قرار دیدیا جائے تو اس سے تجاوز عن القلیل الی الکثیر بلادلیل لازم آئے گا کیوں کہ دلیل تو اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ یا تو کل وقت سبب ہو یا ادنیٰ وقت سبب ہو اور وہ وہ جزر ہے جو ادار سے متصل ہے، مذکورہ دونوں صورتوں کے علاوہ جو صورت بھی ہوگی وہ بلادلیل اور ترجیح بلامرجح ہوگی۔

کل وقت کے سبب ہونے کی دلیل یہ ہے کہ نماز وقت کی طرف مضاف ہوتی ہے مثلاً کہا جاتا ہے صلوٰۃ الظہر صلوٰۃ العصر اور اضافت الشی الی الشی اس بات کی دلیل ہوتی ہے کہ مضاف الیہ مضاف کا سبب ہے پس وقت ظہر صلوٰۃ ظہر کا سبب ہوگا۔

اور دوسری دلیل جزر ادنیٰ یعنی جزر لایتجزیٰ کے سبب ہونے پر دلالت کرتی ہے اور وہ یہ ہے کہ جزر ادنیٰ یقینی ہوتا ہے اور اس سے زائد مشکوک ہوتا ہے اور مشکوک کے مقابلہ میں یقینی جزر کو اختیار کرنا واجب ہے اس لئے جزر ادنیٰ جو کہ یقینی ہے وہ سبب ہوگا۔

خلاصہ یہ ہے کہ کل وقت کے سبب ہونے پر بھی دلیل موجود ہے اور ادنیٰ وقت کے سبب ہونے پر بھی دلیل موجود ہے جو کہ ادار سے متصل ہو لیکن ادار سے متصل تمام اجزار کے سبب ہونے پر کوئی دلیل موجود نہیں ہے۔

دخل مقدر کی تقریر اس طرح بھی کیجا سکتی ہے کہ انتقال الی البعض ضرورت کی وجہ سے ہے اور جزر متصل بالادار پر سببیت کے اقتصار کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے اور جزر اول سے انتقال اس امکان کی وجہ سے تھا کہ ادار پر مقدم تمام اجزار کو سبب قرار دیدیا جائے کیوں کہ ادار (تحریمہ) پر مقدم جمیع اجزار کو سبب قرار دینے میں مقصود حاصل ہے اس لئے کہ مقصود تقدمِ سبب مع صفت الاتصال بالمسبب ہے۔

اس کا جواب مصنف اپنے قول لم یجز تقریر السببیۃ سے دے چکے ہیں، جواب کی تقریر اوپر گذر چکی ہے بعض حضرات نے جواب کی تقریر اس طرح بھی کی ہے کہ جزر متصل بالادار جبکہ بنفسہٖ سبب بننے کی صلاحیت رکھتا ہے تو اجزار سابقہ کے لئے سببیت ثابت کرنا اور جزر متصل بالادار کو لغو قرار دینا جائز نہیں ہے کیوں کہ یہ تجاوز عن القلیل الی الکثیر بلادلیل ہے اور یہ درست نہیں ہے، اس کی مثال شرعیات میں یہ ہے کہ اگر کسی شخص کو نماز میں حدث پیش آجائے تو یہ شخص اگر قریب پانی کو چھوڑ کر بعید پر جائے گا تو نماز درست نہ ہوگی کیوں کہ یہ اشتغال بالالعینہ ہے، یہی صورت مذکورہ مسئلہ میں بھی ہے،

صاحب غایہ فرماتے ہیں کہ یہ اچھی توجیہہ ہے اور مصنف کے قول لم یجز تقریرہٗ سے بھی اس کی طرف اشارہ ہوتا ہے مگر اس صورت میں مصنف کو یودی الی التخطی من القریب الی البعید بلا دلیل کہنا چاہئے تھا
سوال: مصنف نے بلا دلیل کی قید کا اضافہ کیوں کیا ہے؟
جواب: اس کا یہ ہے کہ اگر جزء اخیر میں ادا نہ پائی جائے تو اس صورت میں کل وقت کو سبب قرار دیا جائے گا جو کہ تجاوز عن القلیل الی الکثیر ہے مگر بلا دلیل نہیں ہے کیوں کہ اگر اہلیت درمیان وقت میں حاصل ہو گئی بایں طور کہ درمیان وقت میں کافر مسلمان ہو گیا یا حائضہ طاہرہ ہو گئی یا مجنون کو افاقہ ہو گیا حال یہ ہے کہ جزء اول گذر چکا ہے مذکورہ حضرات پر بالاجماع نماز واجب ہے اگر سببیت جزء اولیٰ پر مستقر ہو جائے اور سببیت جزء بعد جزءٍ منتقل نہ ہو تو مذکورہ حضرات پر مذکورہ نماز واجب نہ ہو اور یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ بعد الوقت اہلیت حاصل ہونے کی صورت میں ہوتا ہے بعد الوقت اگر اہلیت حاصل ہو تو گذشتہ نماز واجب نہیں ہوتی۔

ثُمَّ كَذٰلِكَ يَنْتَقِلُ اِلٰى اَنْ يَّتَضَيَّقَ الْوَقْتُ عِنْدَ زُفَرَ رح وَاِلٰى اٰخِرِ جُزْءٍ مِنْ اَجْزَاءِ الْوَقْتِ عِنْدَنَا فَتَعَيَّنَ السَّبَبِيَّةُ فِيْهِ لِمَا يَلِي الشُّرُوْعَ فِي الْاَدَاءِ اِذْ لَمْ يَبْقَ بَعْدَهٗ مَا يَحْتَمِلُ اِنْتِقَالَ السَّبَبِيَّةِ اِلَيْهِ،

ترجمہ پھر اسی طرح سببیت منتقل ہوتی رہے گی حتیٰ کہ وقت تنگ ہو جائے امام زفرؒ کے نزدیک اور اجزاء وقت میں سے آخری جزء تک ہمارے نزدیک، پس سببیت اس آخری وقت میں اس جزء میں متعین ہو جائے گی جس جزء کے ساتھ شروع فی الاداء متصل ہو گا اس لئے کہ اس جزء کے بعد اب ایسا کوئی جزء باقی نہیں رہا کہ اس کی طرف سببیت کے انتقال کا احتمال ہو۔

تشریح مصنف علیہ الرحمہ یہ فرماتے ہیں کہ سببیت ضرورۃً کل وقت سے اول جزء کی جانب منتقل ہوئی ہے اگر اول جزء میں بھی ادا کی ابتداء نہ کی تو جزء ثانی کی طرف سببیت منتقل ہو جائے گی امام زفرؒ کے نزدیک وقت تنگ ہونے تک سببیت منتقل ہوتی رہے گی کہ فرض کی ادائیگی تنگ ہو جائے۔
مثلاً ظہر و عصر میں چار رکعت اور مغرب میں تین رکعت کا وقت تنگ ہو جائے اور ہمارے نزدیک جزء اخیر یعنی مقدار تحریمہ تک سببیت منتقل ہوتی رہے گی۔

فَيُعْتَبَرُ حَالُهُ فِي الْإِسْلَامِ وَالْبُلُوغِ وَالْعَقْلِ وَالْجُنُونِ وَالسَّفَرِ وَالْإِقَامَةِ وَالْحَيْضِ وَالطُّهْرِ عِنْدَ ذٰلِكَ الْجُزْءِ وَيُعْتَبَرُ صِفَةُ ذٰلِكَ الْجُزْءِ فَإِنْ كَانَ ذٰلِكَ الْجُزْءُ صَحِيحًا كَمَا فِي الْفَجْرِ وَجَبَ كَامِلًا فَإِذَا اعْتَرَضَ الْفَسَادُ بِطُلُوعِ الشَّمْسِ بَطَلَ الْفَرْضُ وَإِنْ كَانَ ذٰلِكَ الْجُزْءُ فَاسِدًا كَمَا فِي الْعَصْرِ يَسْتَأْنِفُ فِي وَقْتِ الْاِحْمِرَارِ وَجَبَ نَاقِصًا فَيَتَأَدّٰى بِصِفَةِ النُّقْصَانِ،

ترجمہ پس مکلف کا حال مسلمان ہونے میں، بالغ ہونے میں، عاقل ہونے میں، مجنوں ہونے میں، مسافر ہونے میں، مقیم ہونے میں، حائضہ ہونے میں اور حیض سے پاک ہونے میں اس جزء کے وقت معتبر ہوگا اور اس جزء کی صفت کا اعتبار کیا جائے گا، اگر وہ جزء صحیح (کامل) ہو جیسا کہ فجر میں ہے تو اس جزء کی وجہ سے فجر کی نماز کامل واجب ہوگی پس اگر طلوع شمس کی وجہ سے فساد عارض ہوگیا تو فرض باطل ہوجائے گا اور اگر وہ جزء فاسد (ناقص) ہو جیسا کہ عصر میں ہے درانحالیکہ وہ وقت احمرار میں نماز شروع کرتا ہے تو عصر کی نماز ناقص ہی واجب ہوگی لہٰذا عصر کی نماز نقصان کے ساتھ ادا کرے گا۔

تشریح مصنف علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ جب امام ابوحنیفہ رحمہ کے نزدیک آخری وقت میں وہ جزء سبب ہوتا ہے جو شروع فی الادار سے متصل ہو اور اس کی مقدار بقدر تحریمہ ہے تو مکلف کے حال میں اسی جزء یعنی بقدر تحریمہ کا اعتبار ہوگا چنانچہ اگر نماز کا صرف اتنا وقت باقی رہ گیا کہ جس میں صرف تحریمہ کی گنجائش ہے اور اس وقت میں کافر نے اسلام قبول کیا یا نابالغ بالغ ہوگیا یا مجنون عاقل ہوگیا یا حائضہ اپنے حیض سے پاک ہوگئی تو ان میں سے ہر ایک پر اس وقت کی نماز واجب ہوجائے گی اگرچہ باقی تمام اجزاء میں یہ لوگ نماز کے اہل نہیں تھے، البتہ امام زفر رحمہ کے نزدیک اس وقت کی نماز فرض ہونے کے لئے اتنا وقت درکار ہوگا کہ اس وقت میں نماز ادا کی جاسکتی ہو مثلاً ظہر کی نماز فرض ہونے کے لئے امام زفر رحمہ کے نزدیک اتنا وقت ضروری ہے کہ چار رکعت ادا کرسکے اور ہمارے نزدیک صرف بقدر تحریمہ نماز کی فرضیت کے لئے وقت کافی ہے۔

اسی طرح اگر اس وقت میں عاقل مجنون ہوگیا یا عورت حائضہ ہوگئی تو ان دونوں سے نماز ساقط ہوجائے گی اگرچہ یہ دونوں باقی تمام اجزاء میں نماز کے اہل تھے۔

اسی طرح اگر مسافر مقیم ہوگیا تو اس پر اقامت کی نماز یعنی پوری نماز واجب ہوگی اگر وہ باقی سابقہ تمام اجزاء میں مسافر رہا ہے اور اگر جزء اخیر میں مقیم مسافر ہوگیا تو اس پر مسافر کی نماز (قصر) واجب ہوگی

اگرچہ وہ باقی تمام اجزاء میں مقیم رہا ہے اور امام زفرؒ کے نزدیک مکلف کے حال کا اعتبار کرنے کے لئے اس قدر وقت ضروری ہوگا کہ جس میں اس وقت کی نماز ادا کر سکے چنانچہ اگر اتنا وقت باقی ہو کہ جس میں اس وقت کی نماز ادا کی جاسکتی ہو اور اگر کوئی شخص نماز کا اہل ہو گیا تو اس پر نماز واجب ہو جائے گی اور اگر نماز کا اہل تھا مگر اس وقت میں نااہل ہو گیا تو اس سے نماز ساقط ہو جائے گی اور اگر اس سے کم وقت ہو تو اس وقت میں امام زفرؒ کے نزدیک مکلف کے حال کا اعتبار نہ ہوگا۔

ویعتبر صفۃ ذلک الجزء: مصنف علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ جس طرح نماز کے ثبوت وسقوط میں اس جزء اخیر کا اعتبار ہوتا ہے اسی طرح صحت وفساد نقصان وکمال میں بھی اسی جزء اخیر کی صفت کا اعتبار ہوگا اگر جزء اخیر صحیح اور کامل ہے جیسے کہ فجر کا پورا وقت صحیح اور کامل ہے اس کا کوئی جزء ناقص نہیں ہے لہٰذا آخر جزء میں بھی کامل نماز واجب ہوگی بخلاف عصر کے کہ اصفرار شمس کے بعد جزء ناقص اور مکروہ ہو جاتا ہے لہٰذا اگر کسی شخص نے اس ناقص وقت میں نماز شروع کی تو ناقص ہی واجب ہوگی۔

اور اگر صلوٰۃ فجر میں طلوع شمس کی وجہ سے فساد پیش آگیا تو ہمارے نزدیک فرض باطل ہو جائیں گے بخلاف امام شافعیؒ کے، ہماری دلیل یہ ہے کہ صلوٰۃ فجر سبب کے کامل ہونے کی وجہ سے کامل واجب ہوئی ہے لہٰذا صفت نقصان کے ساتھ ادا صحیح نہ ہوگی جیسا کہ صوم نذر مطلق، یوم نحر اور ایام تشریق میں ادا نہیں ہوسکتے جیسا کہ زمین پر آیت سجدہ تلاوت کی اور اس کا سجدہ سوار ہو کر اشارہ سے کیا تو ادا نہ ہوگا لہٰذا اس پر لازم ہے کہ نماز فجر کا اعادہ کرے۔

امام شافعیؒ کی دلیل وہ روایت ہے جس کو شیخین نے ابوہریرہ سے روایت کیا ہے من ادرک رکعۃ من الصبح قبل ان تطلع الشمس فقد ادرک الصبح ومن ادرک رکعۃ من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادرک العصر، اس حدیث سے واضح ہو گیا کہ جس طرح عصر کی نماز غروب آفتاب سے باطل نہیں ہوتی اسی طرح فجر کی نماز طلوع آفتاب سے باطل نہ ہوگی۔

احناف اس حدیث کا یہ جواب دیتے ہیں کہ اس حدیث اور اُس حدیث کے درمیان کہ جس میں اوقات ثلثہ میں نماز پڑھنے سے منع کیا گیا ہے تعارض ہے لہٰذا ہم نے قیاس کی جانب رجوع کیا جیسا کہ تعارض کا حکم ہے تو قیاس نے صلوٰۃ عصر میں ابوہریرہ کی حدیث کو ترجیح دی کیوں کہ عصر کی نماز سبب ناقص کی وجہ سے ناقص ہی واجب ہوئی تھی تو ناقص ہی ادا کر دی، اور حدیث نہی کو صلوٰۃ فجر میں ترجیح دیدی کیوں کہ فجر کی نماز سبب کامل کی وجہ سے کامل واجب ہوئی تھی اگر نماز کے دوران سورج طلوع ہو گیا تو ناقص ادا ہوگی۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ ابوجعفر امام طحاویؒ نے اپنی کتاب شرح الآثار میں نقل کیا ہے کہ حضرت ابوہریرہؓ والی روایت نہی عن الصلوٰۃ فی الاوقات الثلثہ سے قبل کی ہے لہٰذا منسوخ ہو گئی، امام ابویوسفؒ سے مروی

ہے کہ فجر طلوع شمس سے فاسد نہیں ہوتی مگر حالت صلوٰۃ ہی میں ارتفاع شمس تک انتظار کرنا چاہئے گویا کہ امام ابو یوسف نے اس کو مستحسن سمجھا ہے تاکہ کم از کم بعض صلوٰۃ تو وقت میں ادا ہو جائے اور اگر نماز کو فاسد کر دیا تو پوری نماز خارج از وقت ہو جائے گی اور بعض صلوٰۃ کو وقت میں ادا کرنا کل صلوٰۃ کو خارج وقت ادا کرنے سے بہتر ہے۔ (کذا فی المبسوط)

مصنف کے قول بطل الفرض میں اس بات کی جانب اشارہ ہے کہ نفس صلوٰۃ باقی رہے گی مگر فرضیت باطل ہو جائے گی، امام محمدؒ کے نزدیک نفس صلوٰۃ باطل ہو جائے گی۔

وَلَا يَلْزَمُ عَلَىٰ هٰذَا مَا إِذَا ابْتَدَأَ الْعَصْرَ فِي أَوَّلِ وَقْتِهٖ ثُمَّ مَدَّهٗ إِلَىٰ أَنْ غَرَبَتِ الشَّمْسُ فَإِنَّهٗ لَا يَفْسُدُ لِأَنَّ الشَّرْعَ جَعَلَ لَهٗ حَقَّ شُغْلِ كُلِّ الْوَقْتِ بِالْأَدَاءِ فَجَعَلَ مَا يَتَّصِلُ بِهٖ مِنَ الْفَسَادِ بِالْبِنَاءِ عَفْوًا لِأَنَّ الْاِحْتِرَازَ عَنْهُ مَعَ الْإِقْبَالِ عَلَى الصَّلٰوةِ مُتَعَذِّرٌ

ترجمہ اور اس اصول پر یہ اعتراض لازم نہیں آتا کہ اگر کسی شخص نے عصر کو اول وقت میں شروع کیا اور نماز کو اس قدر طویل کیا کہ (نماز کے دوران) غروب شمس ہو گیا پھر بھی اس کی نماز فاسد نہیں ہوتی کیوں کہ شریعت نے مکلف کو یہ حق دیا ہے کہ پورے وقت کو ادار صلوٰۃ میں مشغول کر دے چنانچہ اسی بنار پر صورت مذکورہ میں جو فساد پیش آیا ہے قابل عفو ہوگا اس لئے کہ شریعت نے اس کے لئے ادا کے ساتھ پورے وقت کو مشغول کر دینے کا حق دیا ہے لہٰذا وہ فساد جو اس کے ساتھ عزیمت کی بنار کرنے کی وجہ سے متصل ہوگا معاف کر دیا ہے اس لئے کہ (علیٰ وجہ العزیمۃ) نماز ادا کرنے کے ساتھ فساد سے احتراز ناممکن ہے۔

تشریح مصنف کے قول فان کان ذلک الجزء صحیحاً کما فی الفجر الخ پر جو اعتراض وارد ہوتا ہے مصنف علیہ الرحمہ ولا یلزم علیٰ ہٰذا سے اس کا جواب دینا چاہتے ہیں، سوال یہ ہے کہ آپ نے فرمایا کہ اگر نماز کو وقت صحیح میں شروع کیا جائے تو کامل واجب ہوتی ہے اور اگر نماز ناقص وقت میں شروع کیجائے تو ناقص ہی واجب ہوتی ہے اور اگر کوئی شخص عصر کی نماز کو اول وقت میں شروع کرے اور اس قدر نماز کو طویل کرے کہ وقت مکروہ آجائے تو اس کی نماز فاسد ہو جانی چاہئے کیوں کہ اس شخص نے نماز کامل وقت میں شروع کی تھی اور ناقص وقت میں ختم کی ہے حالاں کہ احناف کے نزدیک نماز فاسد نہیں ہوتی۔

جواب: جواب کا ماحصل یہ ہے کہ مذکورہ فساد عزیمت پر عمل کرنے کی وجہ سے پیش آیا ہے شریعت

نے مکلف کو یہ حق دیا ہے کہ نماز کے پورے وقت کو نماز میں مشغول کر دے اور یہ عزیمت ہے، یہ بات واضح ہے کہ عزیمت پر عمل کرنے ہی کی وجہ سے مذکورہ فساد لازم آئے گا مگر اس کو عزیمت پر عمل کرنے کی وجہ سے قابل عفو سمجھا جائے گا کیونکہ عزیمت پر عمل کرنے کی وجہ سے مذکورہ فساد سے احتراز متعذر ہے۔

وَاَمَّا اِذَا خَلَا الْوَقْتُ عَنِ الْاَدَاءِ فَالْوُجُوْبُ يُضَافُ اِلٰى كُلِّ الْوَقْتِ لِزَوَالِ الضَّرُوْرَةِ الدَّاعِيَةِ لِاِنْتِقَالِ السَّبَبِيَّةِ عَنِ الْكُلِّ اِلَى الْجُزْءِ فَوَجَبَ بِصِفَةِ الْكَمَالِ فَلَا يَتَادّٰى بِصِفَةِ النُّقْصَانِ فِي الْاَوْقَاتِ الثَّلٰثَةِ الْمَكْرُوْهَةِ بِمَنْزِلَةِ سَائِرِ الْفَرَائِضِ،

ترجمہ بہرحال جب وقت ادا سے خالی ہو گیا تو (وجوب) کل وقت کی جانب مضاف ہوگا اس لئے کل وقت سے جزء کی جانب انتقال کی ضرورت نہیں رہی لہٰذا (فرض) صفت کمال کے ساتھ واجب ہوگا پس صفت نقصان کے ساتھ ادائیگی اوقات ثلثہ مکروہہ میں درست نہ ہوگی جس طرح کہ دیگر فرائض اوقات مکروہہ میں درست نہیں ہیں۔

تشریح جب نماز کا وقت فوت ہو گیا تو اب وجوب کی نسبت کل وقت کی جانب ہوگی کیوں کہ کل وقت کو ظرف اور سبب قرار دینے کی وجہ سے جو خرابی لازم آئی تھی وقت ختم ہونے کے بعد باقی نہیں رہی کیوں کہ اب کل وقت ظرف نہیں ہوگا لہٰذا کل وقت کو سبب قرار دیدیا جائے گا، جب کل وقت سبب ہے تو فرض کامل واجب ہوگا اور واجب کامل کی ادائیگی صفت نقصان کے ساتھ اوقات مکروہہ ثلثہ میں نہیں ہو سکتی جس طرح دیگر فرائض کی ادائیگی اوقات مکروہہ میں درست نہیں ہے، اس نوع کا حکم یہ ہے کہ تعیین نیت ضروری ہوگی مطلق نیت کافی نہ ہوگی کیوں کہ وقت، وقتیہ اور قضاء اور نوافل وغیرہ کی صلاحیت رکھتا ہے۔

وَالنَّوْعُ الثَّانِيْ مَا جُعِلَ الْوَقْتُ مِعْيَارًا لَهٗ وَسَبَبًا لِوُجُوْبِهٖ وَهُوَ وَقْتُ الصَّوْمِ اَلَا تَرٰى اَنَّهٗ قُدِّرَ بِهٖ وَاُضِيْفَ اِلَيْهِ وَمِنْ حُكْمِهٖ اَنْ لَا يَبْقٰى غَيْرُهٗ مَشْرُوْعًا فِيْهِ فَيُصَابُ بِمُطْلَقِ الْاِسْمِ وَمَعَ الْخَطَاءِ فِي الْوَصْفِ،

ترجمہ: اور مامور بہ مقید بالوقت کی دوسری قسم وہ ہے کہ وقت فعل مامور بہ کے لئے معیار قرار

دیا گیا ہو اور وہ وقت صوم ہے کیا تم نہیں دیکھتے کہ روزہ وقت کے ساتھ مقدر ہے اور روزہ کی (وقت) کی جانب نسبت کی گئی ہے اس قسم کا حکم یہ ہے کہ (مامور بہ) کا غیر اس (وقت) میں مشروع نہیں ہوگا لہٰذا مامور بہ مطلق اسم اور وصف میں خطار کے باوجود درست ہوگا۔

تشریح مصنف علیہ الرحمہ امر مقید بالوقت کی دوسری قسم بیان فرمارہے ہیں دوسری اور پہلی قسم میں فرق صرف یہ ہے کہ اول قسم میں وقت مامور بہ کے لئے ظرف ہوتا ہے اور قسم ثانی میں معیار ہوتا ہے یعنی مامور بہ پورے وقت کو گھیر لیتا ہے اور وقت کم وبیش ہونے کے ساتھ مامور بہ بھی کم وبیش ہوتا رہتا ہے مثلاً روزہ اپنے پورے وقت کو گھیر لیتا ہے روزہ کا وقت صبح صادق سے غروب آفتاب تک ہے اس وقت میں ایک ہی روزہ ہو سکتا ہے اور نہار کے طول وقصر کے ساتھ روزہ بھی طویل وقصیر ہوتا ہے، وقت روزہ کے لئے سبب وجوب بھی ہے اور شرط وجوب بھی، مصنف رح نے شرط کا ذکر نہیں کیا ہے کیوں کہ موقت ہونے سے شرط مفہوم ہوتی ہے اس لئے کہ جو حکم موقت ہوتا ہے اس کے لئے وقت شرط ضرور ہوتا ہے۔

وقت کے روزہ کے لئے سبب ہونے کی علامت یہ بھی ہے کہ صوم کی اضافت وقت کی جانب کیجاتی ہے، کہا جاتا ہے، صوم شہر رمضان، جیسا کہ صلوٰۃ الظہر میں اضافت ہے اور اضافت سببیت کی دلیل ہے اس لئے کہ اضافت اختصاص کے لئے ہوتی ہے اور قوی ترین اختصاص کے طریقوں میں سے مسبب کا سبب کے ساتھ اختصاص ہے لہٰذا مضاف الیہ مضاف کے وجوب کا سبب ہوگا، صوم شہر رمضان میں صوم کا شہر رمضان وجوب کا سبب ہے۔

البتہ اس بات میں اختلاف ہے کہ پورا شہر رمضان وجوب صوم کا سبب ہے یا اس کا کوئی ایک حصہ، بعض حضرات فرماتے ہیں پورا شہر رمضان سبب ہے کیوں کہ صوم شہر رمضان کی جانب مضاف ہے اور اضافت سببیت کی دلیل ہے، بعض حضرات کا خیال ہے کہ روزے کا سبب صرف ایام ہیں راتیں روزہ کا سبب نہیں ہیں کیوں کہ سبب مسبب کا محل ہوتا ہے اور یہ بات ظاہر ہے کہ روزے کا محل دن ہیں نہ کہ راتیں لہٰذا دن ہی روزے کا سبب ہوں گے، بعض حضرات کا قول ہے کہ ماہ رمضان کا پہلا جزء پورے ماہ کے روزوں کا سبب ہے کیوں کہ اگر کوئی شخص رمضان کی پہلی رات میں روزے کا اہل ہو اور پھر صبح صادق سے پہلے مجنون ہو گیا اور رمضان گذرنے کے بعد ٹھیک ہو گیا ہو تو اس شخص پر رمضان کے روزوں کی قضاء واجب ہوگی پس قضاء کا واجب ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ اس پر اس رمضان کے روزے واجب تھے اور اس رمضان کے روزے اسی وقت واجب ہو سکتے ہیں جب کہ رمضان کا جزء اول وجوب صوم کا سبب ہو۔

ومن حکمہ ان لایبقی غیرہ مشروعًا فیہ : مصنف رح امر مقید بالوقت کی دوسری قسم (یعنی وقت جس میں مامور بہ کے لئے معیار ہو) کا حکم بیان کرتے ہوئے فرما رہے ہیں کہ اس نوع کا حکم یہ ہے کہ رمضان کے ایام میں رمضان کے روزے کے علاوہ دوسرا روزہ مشروع نہیں ہوگا، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے۔ اذا انسلخ الشعبان فلا صوم إلا رمضان، جب شعبان کا مہینہ ختم ہوگیا تو اب رمضان کے علاوہ کوئی روزہ مشروع نہیں ہے لہٰذا روزہ سے وقت فاضل نہ ہونے کی وجہ سے ایک دن میں دو روزے بھی نہیں ہو سکتے۔

فیصاب بمطلق الاسم الخ : یہ مصنف کے قول لایبقی غیرہ مشروعًا پر تفریع ہے۔ یعنی اگر تندرست مقیم ماہ رمضان میں مطلق نیت سے روزہ رکھے یعنی صرف نویت الصوم کہے وصف فرض سے تعرض نہ کرے تو رمضان ہی کا روزہ ہوگا اسی طرح اگر وصف میں خطا کی یعنی فرض کی بجائے نفل یا قضاء یا کفارہ وغیرہ کی نیت کی تو بھی رمضان ہی کا روزہ ہوگا، مصنف کی مراد خطار سے ضد صواب ہے نہ کہ ضد عمد کیوں کہ عامد اور خاطی دونوں کا ایک ہی حکم ہے۔

امام شافعی رح کے نزدیک نیت فرض کے بغیر رمضان کا روزہ ادا نہیں ہوگا یعنی مطلق نیت صوم سے فرض روزہ ادا نہ ہوگا اس لئے کہ روزہ وصف کے اعتبار سے کئی قسم کا ہوتا ہے مثلاً فرض، واجب، نفل کا روزہ جیسا کہ اصل امساک کے اعتبار سے بھی کئی قسم کا ہوتا ہے مثلاً مفطرات ثلٰثہ سے امساک عادۃً بھی ہوتا ہے عبادۃً بھی ہوتا ہے جبرًا و قہرًا بھی، اسی طرح مجبورًا بھی ہو سکتا ہے، عادۃً کا مطلب یہ ہے کہ کسی شخص کی عادت صبح سے شام تک مفطرات (ثلٰثہ کھانا، پینا، جماع) سے رُکے رہنے کی ہو جبرًا و قہرًا کا مطلب یہ ہے کہ کوئی شخص مفطرات ثلٰثہ سے جبرًا و قہرًا روک دے یا مفطرات ثلٰثہ دستیاب نہ ہونے کی وجہ سے مجبورًا رکا رہے لہٰذا عبادت کو غیر عبادت سے ممتاز کرنے کیلئے نیت کی ضرورت ہوگی، اسی طرح روزہ وصف کے اعتبار سے بھی مختلف ہوتا ہے لہٰذا ایک کو دوسرے سے ممتاز کرنے کے لئے تعیین وصف کی ضرورت ہوگی کیوں کہ عبادت کے معنے جس طرح اصل صوم میں معتبر ہیں اسی طرح وصف صوم میں بھی معتبر ہیں نیز وصف کے اعتبار کرنے کا حکم بھی ہے اور وصف کا لحاظ کرنے میں زیادتی ثواب بھی ہے اس لئے کہ فرض روزہ کا ثواب بہ نسبت نفل روزہ کے زیادہ ہے، اسی طرح تارک فرض کے لئے عقاب وعذاب ہے تارک نفل کے لئے نہیں ہے لہٰذا وصف بھی اصل کے مانند عبادت ہوگا نیز بغیر اختیار کے عبادت کا حصول ممتنع ہے پس جس طرح اصل عبادت میں جبر کی نفی کے لئے نیت شرط ہے اسی مقصد کے لئے تعیین وصف ضروری ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ کوئی عبادت بندے کے اختیار کے بغیر معتبر نہیں ہے اصل عبادت میں نیت اسی لئے ضروری ہے کہ بندہ اپنے اختیار سے عبادت کا مرتکب ہو کسی کے جبر کا اس میں دخل نہ ہو کیونکہ

نیت ایک پوشیدہ امر ہے اس پر کسی کا جبر نہیں چل سکتا، وصف کی تعیین بھی بندہ کے اختیار سے ہونی چاہئے تاکہ اجبار کا احتمال نہ رہے۔ اگر احناف کی جانب سے یہ کہا جائے کہ جب محل مشروع کے لئے متعین ہو اس طور پر کہ غیر مشروع اس محل (وقت) میں درست نہ ہو تو پھر تعیین وصف کی ضرورت نہیں رہتی جس طرح رمضان کا مہینہ اس میں مشروع متعین ہے اور وہ فرض روزہ ہے لہٰذا دوسرا روزہ اس میں درست ہی نہ ہوگا پس متعین کرنے کی ضرورت بھی نہیں ہے کیوں کہ وہ تو خود ہی متعین ہے، شوافع کی جانب سے اس کا یہ جواب دیا جا سکتا ہے کہ ہم نے اصل اور وصفیت میں نیت کا اعتبار تمیز ماعدا کے لئے نہیں یعنی فرض کو نفل سے ممتاز کرنے کے لئے نہیں کیا کیوں کہ تعیین کے بعد اس کی ضرورت باقی نہیں رہتی بلکہ نفس تعیین کے لئے نیت ضروری ہے کیوں کہ تعیین نیت کے بغیر بندہ کا کوئی فعل عبادت نہیں ہو سکتا۔

احناف کی جانب سے امام شافعیؒ کے جواب کا یہ جواب دیا جا سکتا ہے کہ وصف کا اعتبار ضروری ہے مگر موجودہ نیت اصل اور وصف دونوں کے لئے کافی ہے مطلب یہ ہے کہ مشروع وقت کی نیت کافی ہے اس لئے کہ اگر رمضان میں مشروع وقت کی نیت کی تو بالاتفاق کافی ہے اگرچہ فرض کی نیت نہ کی ہو اس لئے کہ رمضان میں مشروع واحد ہے اور وہ بلاخلاف فرض ہے اور جب زمان و مکان میں ایک ہی شئے ہو تو اس کو اسم جنس یا اسم نوع کے ذریعہ طلب کیا جا سکتا ہے جیسا کہ اسم علم کے ذریعہ اس کو طلب کیا جا سکتا ہے مثلاً رمضان کے روزہ کو فرض کی نیت سے بھی ادا کیا جا سکتا ہے اور مطلق نیت سے بھی ادا کیا جا سکتا ہے مثلاً اگر کسی مکان میں صرف زید ہو تو اس کو اے انسان اور اے رجل سے بلایا جا سکتا ہے جس طرح اے زید سے پکارا جا سکتا ہے اسی طرح اگر خطاء فی الوصف بھی ہو جائے تب بھی مشروع فیہ ہی ادا ہوگا مثلاً رمضان کے مہینہ میں فرض کی بجائے نفل کہا یا تندرست مقیم نے واجب آخر کی نیت کی تو فرض وقت ہی ادا ہوگا جیسا کہ اگر مکان میں صرف زید ہی ہو اور اس کا رنگ کالا ہو اور کوئی شخص اس کو یا رجل اسود کی بجائے یا رجل ابیض کہہ کر پکارے تو زید ہی مقصود ہوگا کیوں کہ صفت ابیض باطل ہو جائے گی اور اسم جنس جو کہ اسم بننے کی صلاحیت رکھتا ہے باقی رہ جائے گا۔

اِلَّا فِي الْمُسَافِرِ يَنْوِي وَاجِبًا اٰخَرَ عِنْدَ اَبِي حَنِيْفَةَ وَلَوْ نَوَى النَّفْلَ فَفِيْهِ رِوَايَتَانِ

ترجمہ: مگر مسافر کے حق میں جو کہ (رمضان) میں واجب آخر کی نیت کرے اور اگر مسافر

نفل کی نیت کرے اس میں دو روایتیں ہیں ۔

تشریح یہ عبارت یصاب مع الخطار فی الوصف سے استثناء ہے اور مطلب یہ ہے کہ ہر شخص کے حق میں خطار فی الوصف کے باوجود رمضان کا روزہ درست قرار دیا جائے گا لیکن امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک مسافر کا حکم اس سے مستثنیٰ ہے چنانچہ اگر مسافر نے رمضان کے مہینہ میں کسی واجب آخر (قضاء کفارہ، نذر وغیرہ) کی نیت کی تو امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک وہی روزہ ادا ہوگا جس کی اس نے نیت کی ہے، رمضان کا ادا نہ ہوگا اس لئے کہ جب مسافر کو افطار اور صوم کے درمیان جسمانی آرام و راحت کے پیش نظر اختیار دیدیا گیا ہے تو آخرت کے فائدہ کے پیش نظر بطریق اولیٰ اختیار ہوگا کیوں کہ اگر یہ مسافر اسی سفر میں فوت ہو جائے تو اس رمضان کے روزوں کے متعلق اس سے سوال نہ ہوگا مگر اس کے اوپر جو سابقہ روزے واجب ہیں ان کے بارے میں سوال ہوگا، مطلب یہ ہے کہ جب مسافر بدنی راحت کے پیش نظر روزہ ترک کر سکتا ہے تو آخرت کی راحت کے پیش نظر افطار کی بجائے واجب آخر کا روزہ بھی رکھ سکتا ہے، صاحبین کے یہاں اگر مسافر نے رمضان میں واجب آخر کی نیت کی تو رمضان ہی کا واقع ہوگا اس لئے کہ شہود شہر رمضان اس مسافر کے حق میں ایسا ہی ہے جیسا کہ مقیم کے حق میں، اور رخصت افطار سہولت کے لئے تھی اور اور جب اس نے روزہ رکھ لیا اور سہولت سے فائدہ نہیں اٹھایا تو حکم اصل کی طرف رجوع کرے گا اور رمضان کا روزہ ادا ہوگا نہ کہ واجب آخر کا، اور نفل کے بارے میں امام صاحب سے دو روایتیں ہیں ایک روایت میں رمضان کا روزہ ہوگا اور دوسری روایت میں نفل کا روزہ ہوگا جیسا کہ مقیم کے حق میں واجب آخر کی نیت سے رمضان کا روزہ ادا ہو جاتا ہے ۔

الا فی المسافر مستثنیٰ منہ مقدر سے استثناء ہے تقدیر عبارت یہ ہے یصاب رمضان مع الخطار فی الوصف فی حق کل واحد الا فی المسافر حال کونہ ناویًا فی رمضان عن واجب آخر من الکفارۃ والقضاء ۔

فائدہ: صاحب تعلیق الحامی نے جو یہ لکھا ہے کہ صاحب نامی نے الا فی المسافر کو فیصاب کے متعلق کر کے خطار کی ہے یہ درست نہیں ہے اس لئے کہ خود صاحب حامی نے بھی فیصاب کے متعلق کیا ہے لہٰذا جو اعتراض صاحب نامی پر واقع ہوگا خود معترض پر بھی واقع ہوگا ۔

وَاَمَّا الْمَرِيْضُ فَالصَّحِيْحُ عِنْدَنَا اَنَّهٗ يَقَعُ صَوْمُهٗ عَنِ الْفَرْضِ بِكُلِّ حَالٍ لِاَنَّ رُخْصَتَهٗ مُتَعَلِّقَةٌ بِحَقِيْقَةِ الْعِجْزِ فَيَظْهَرُ بِنَفْسِ الصَّوْمِ فَوَاتُ شَرْطِ الرُّخْصَةِ فَيَلْحَقُ بِالصَّحِيْحِ،

ترجمہ لیکن مریض پس صحیح ہمارے نزدیک یہ ہے کہ اس کا روزہ ہر حال میں فرض ہی واقع ہوگا اس لئے کہ مریض کی رخصت حقیقی عجز سے متعلق ہے روزہ رکھنے کی وجہ سے رخصت کی شرط فوت ہوگئی لہٰذا مریض تندرست کے ساتھ ملحق ہوگیا۔

تشریح مریض اگر رمضان میں واجب آخر کی نیت سے روزہ رکھ لے تو رمضان ہی کا واقع ہوگا ہمارے نزدیک یہی صحیح ہے مصنف نے صحیح عندنا کہہ کر امام صاحب کی اس روایت سے احتراز کیا ہے جو کہ ابوالحسن کرخی رح سے مروی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ مریض اور مسافر دونوں کا ایک ہی حکم ہے جس طرح مسافر اگر رمضان میں واجب آخر کی نیت کرلے تو اس کا واجب آخر کا روزہ ہوتا ہے اسی طرح مریض بھی اگر واجب آخر کی نیت کرے تو اس کا بھی واجب آخر ہی کا روزہ ادا ہوگا البتہ اگر مریض نے رمضان میں نفل روزہ کی نیت کی تو ظاہر روایت میں رمضان کا واقع ہوگا اور حسن ابن زیاد کی امام صاحب سے روایت یہ ہے کہ نفل کا واقع ہوگا اور یہی صاحب ہدایہ، اور قاضی امام ابوزید اور امام ظہیرالدین بخاری کا مختار ہے اور جو کتاب میں مذکور ہے وہ فخرالاسلام وشمس الائمہ اور مصنف کا مختار ہے، اس مسئلہ میں حق بات یہ ہے کہ باجماع فقہاء نفس مرض سے رخصت کا تعلق نہیں ہے جیسا کہ مصنف کی ظاہر عبارت سے معلوم ہوتا ہے کیوں کہ مرض دو قسم کا ہوتا ہے یا تو روزہ اس مرض میں مضر ہوگا جیسے حمی مطبقہ، وجع الصدر والعین وغیرہ، یا مضر نہ ہوگا جیسا کہ سوء ہضم، استلاء معدہ، فساد ہضم وغیرہ، روزہ نہ رکھنے کی رخصت اس مرض میں ہے کہ جس میں روزہ مضر ہے اس لئے کہ رخصت دفع ضرر کے لئے ہے جس مرض میں روزہ مضر نہیں ہے اس میں رخصت کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا یہی وجہ ہے کہ بعض حضرات نے روزہ سے اس وقت رخصت دی ہے جبکہ روزہ مفضی الی الحرج ہو بخلاف سفر کے کہ سفر ہر حال میں مفضی الی المشقت ہوتا ہے لہٰذا نفس سفر کے ساتھ رخصت متعلق ہوگی اور نفس سفر ہی کو مشقت کے قائم مقام کردیا ہے رخصت جس طرح نفس مرض سے متعلق ہوتی ہے اسی طرح مرض میں زیادتی کے خوف اور تاخیر صحت کا اندیشہ کے ساتھ بھی متعلق ہے اگر مریض کو غالب گمان ہے یا طبیب ماہر نے اس کو بتایا ہے کہ روزہ مضر ہوگا یا مرض میں زیادتی یا صحت میں تاخیر کا اندیشہ ہے تو ایسے شخص کے لئے روزہ نہ رکھنے کی رخصت ہوگی اس کے باوجود ایسا مریض رمضان کے مہینہ میں واجب آخر کا روزہ رکھ لیتا ہے اور مشقت برداشت کرلیتا ہے تو اس کا یہ روزہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک واجب آخر ہی کا روزہ ادا ہوگا اور اس مریض اور مسافر کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے جس طرح مسافر کا روزہ عمانوی واقع ہوگا اسی طرح مذکور مریض کا بھی عمانوی کا روزہ واقع ہوگا اس صورت میں کتاب میں جو مریض اور مسافر کے حکم میں فرق بیان کیا ہے وہ بغیر تاویل درست نہ ہوگا اور تاویل یہ ہے کہ مرض سے وہ مرض مراد ہے جو روزہ میں مضر نہیں ہے لہٰذا اگر

ایسا مریض روزہ رکھ لیگا تو رمضان کا روزہ ہوگا چنانچہ شیخ ابو الحسن کی مراد "والجواب فی المریض والمسافر سواء" سے وہ مریض ہے جس کو روزہ مضر ہو اور مصنف کی مراد اپنے قول "لان رخصتہ متعلق بحقیقۃ العجز" سے وہ مریض ہے جس کو روزہ مضر نہیں ہے۔

وَاَمَّا الْمُسَافِرُ فَيَسْتَوْجِبُ الرُّخْصَةَ بِعَجْزٍ مُقَدَّرٍ لِقِيَامِ سَبَبِهٖ وَهُوَ السَّفَرُ فَلَا يَظْهَرُ بِنَفْسِ الصَّوْمِ فَوَاتُ شَرْطِ الرُّخْصَةِ فَيَتَعَدّٰى حِيْنَئِذٍ بِطَرِيْقِ التَّنْبِيْهِ اِلٰى حَاجَتِهِ الدِّيْنِيَّةِ،

ترجمہ لیکن مسافر عجز تقدیری کی وجہ سے رخصت کا مستحق ہوتا ہے سبب عجز (جو کہ سفر ہے) قائم رہنے کی وجہ سے لہذا نفس صوم سے رخصت کی شرط کا فوت ہونا ظاہر نہیں ہوتا لہذا اس وقت حق رخصت بطریق دلالت حاجت دینیہ کی طرف متعدی ہوگا۔

تشریح واما المسافر، اس عبارت سے مصنف کا مقصد مریض اور مسافر کے حکم میں فرق بیان کرنا ہے ماقبل میں مصنف نے مسافر کا حکم یہ بیان کیا تھا کہ مسافر اگر رمضان میں واجب آخر کی نیت کرے تو واجب آخر ہی ادا ہوگا کیوں کہ مسافر کو عجز تقدیری کی وجہ سے رخصت حاصل ہوتی ہے اور مریض کو رخصت عجز حقیقی کی وجہ سے ہوتی ہے اور نفل کے بارے میں دو روایتیں تھیں ایک روایت میں جو کہ حسن ابن زیاد کی تھی مسافر جس واجب آخر کی نیت کرے وہی ادا ہوگا اور ابن سماعہ کی روایت میں رمضان کا واقع ہوگا، اول روایت کی دلیل یہ ہے کہ جب مسافر کو رمضان میں افطار کی اجازت ہے تو اس کے حق میں رمضان اور شعبان دونوں برابر ہیں لہذا جس طرح شعبان میں نفل روزہ درست ہے اسی طرح رمضان میں بھی نفل روزہ درست ہوگا۔

دوسری روایت کی دلیل یہ ہے کہ جب مسافر کو رمضان میں فائدہ بدنی کے لئے افطار کی اجازت ہے تو فائدہ دینی کے لئے واجب آخر کی بطریق اولے اجازت ہوگی اس لئے کہ موجودہ رمضان کے بارے میں اگر مسافر اسی سفر میں فوت ہو جائے تو نہ اس رمضان کے بارے میں بازپرس ہوگی اور نہ ہی عتاب ہوگا بخلاف دیگر واجبات کے ان کے بارے میں عتاب کا اندیشہ ہے۔

حاصل یہ ہے کہ مسافر کی رخصت عجز حکمی کی وجہ سے ہے اور سفر عجز حکمی کے قائم مقام ہے اگر مسافر نے روزہ رکھ لیا تو مسافر کا عجز سفر کے باقی رہنے کی وجہ سے فوت نہیں ہوگا بلکہ مسافر کو عاجز عن الصوم ہی سمجھا جائے گا جب مسافر کو فائدہ دنیویہ کی وجہ سے افطار کی اجازت ہے تو فائدہ دینیہ کے لئے

واجب آخر کی بھی اجازت ہوگی لہٰذا جب مسافر کو ولایت رخصت حاصل ہے تو وہ رخصت جو حاجت دنیوی یعنی راحت بدنی کے لئے حاصل ہوتی ہے وہ دلالۃ النص کے طور پر حاجت دینیہ کی طرف متعدی ہو جائے گی۔ خلاصۂ کلام یہ ہے کہ شریعت نے جب مسافر کو دنیوی حاجت کے لئے جو کہ اکل وشرب ہے رخصت دیدی ہے تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ حاجت دینیہ کے لئے جو کہ دنیوی حاجت سے شدید ہے دلالۃً رخصت حاصل ہوگی۔

وَمِنْ هٰذَا الْجِنْسِ الصَّوْمُ الْمَنْذُوْرُ فِیْ وَقْتٍ بِعَیْنِهٖ لِاَنَّهٗ لَمَّا انْقَلَبَ بِالنَّذْرِ صَوْمُ الْوَقْتِ وَاجِبًا لَمْ یَبْقَ نَفْلًا لِاَنَّهٗ وَاحِدٌ لَا یَقْبَلُ وَصْفَیْنِ مُتَضَادَّیْنِ فَصَارَ وَاحِدًا مِنْ هٰذَا الْوَجْهِ فَاُصِیْبَ بِمُطْلَقِ الْاِسْمِ مَعَ الْخَطَاِ فِی الْوَصْفِ وَتَوَقَّفَ مُطْلَقُ الْاِمْسَاكِ عَلٰی صَوْمِ الْوَقْتِ وَهُوَ الْمَنْذُوْرُ لٰكِنَّهٗ اِذَا صَامَهٗ عَنْ كَفَّارَةٍ اَوْ قَضَاءٍ عَلَیْهِ یَقَعُ عَمَّا نَوٰی لِاَنَّ التَّعْیِیْنَ فِیْمَا یَرْجِعُ اِلٰی حَقِّهٖ وَهُوَ اَنْ لَا یَبْقَی النَّفْلُ مَشْرُوْعًا فَاَمَّا فِیْمَا یَرْجِعُ اِلٰی حَقِّ صَاحِبِ الشَّرْعِ وَهُوَ اَنْ لَا یَبْقَی الْوَقْتُ مُحْتَمِلًا لِحَقِّهٖ فَلَا۔

ترجمہ اور اسی قسم سے نذر معین کا روزہ ہے کیوں کہ جب نذر کی وجہ سے صوم وقت (نفلی روزہ) واجب ہوگیا تو اب نفل باقی نہیں رہا اس لئے کہ صوم وقت واحد ہے دو متضاد وصفوں کو قبول نہیں کرتا ہے لہٰذا وہ صوم وقت اس طریقہ سے متعین ہوگیا لہٰذا صوم منذور مطلق صوم اور خطا فی الوصف کے ساتھ صحیح ہوگا اور امساک مطلق صوم وقت یعنی منذور پر موقوف (محمول) ہوگا لیکن جب اس دن میں کفارہ کا روزہ رکھے گا یا قضاء کا جو اس پر واجب ہے تو وہی روزہ واقع ہوگا جس کی اس نے نیت کی ہے کیوں کہ وقت کو روزہ کے لئے متعین کرنا نذر کرنے والے کی ولایت کی وجہ سے حاصل ہوا ہے اور ناذر کی ولایت ناذر کے حق سے تجاوز نہیں کرے گی لہٰذا تعیین اس میں تو صحیح ہوگی جو اس کے حق سے متعلق ہوگی اور وہ یہ ہے کہ نفل مشروع نہ رہے لیکن اگر تعیین صاحب شرع کے حق کی طرف راجع ہوگی تو درست نہیں ہوگی اور وہ یہ کہ وقت شارع کے حق کا محتمل نہ رہے۔

تشریح: ومن ہذا الجنس الخ یعنی مامور بہ مؤقت کی جنس سے نذر معین کا روزہ بھی ہے جیسا کہ

رمضان کا روزہ ہے مصنف علیہ الرحمہ نے فی وقتہ بعینہ کی قید سے نذر مطلق کو خارج کر دیا کیونکہ وقت نذر مطلق کے لئے معیار ہے مگر سبب نہیں ہے سبب خود نذر ہے۔

لانہ لما انقلب بالنذر الخ یہاں سے مصنف علیہ الرحمہ نذر موقت کی رمضان کے ساتھ مشابہت فی المعیار والسبب کو ثابت کرنا چاہتے ہیں اس کا خلاصہ یہ ہے کہ صوم منذور کے لئے وقت کا معیار ہونا تو بالکل واضح ہے اب رہا وقت کا وجوب صوم کے لئے سبب ہونا یہ صوم منذور کے ثبوت پر موقوف ہے پس کہا جائے گا کہ صوم منذور کے وجوب کا سبب وقت ہے اس لئے کہ صوم منذور کی اضافت وقت کی طرف ہوتی ہے اور اضافت اسباب اختصاص میں سے ایک ہے اور سبب اور مسبب کا اختصاص قوی ترین اختصاص ہے صوم منذور اگرچہ اصل کے اعتبار سے نفل ہے جیسا کہ غیر رمضان میں بھی اصل نفل ہی ہے لیکن جب نذر کے ذریعہ واجب ہوگیا تو اب نفل نہیں رہا اس لئے کہ روزہ تو ایک ہے لہٰذا دو متضاد وصفوں کو قبول نہیں کر سکتا کیوں کہ وجوب اور نفل دو متضاد صفتیں ہیں کیوں کہ نفل کے ترک پر بندہ مستحق عذاب نہیں ہوتا اور واجب کے ترک پر مستحق عذاب ہوتا ہے لہٰذا نذر کے ذریعہ جب وجوب ثابت ہوگیا تو نفل ضرورۃً منتفی ہوگیا۔

فصار واحدا من ہذا الوجہ: لہٰذا صوم منذور اس طرح متعین ہوگیا کہ اب اس میں احتمال نفل باقی نہیں رہا مگر قضاء اور کفارہ کا احتمال باقی ہے جب معیار اور سبب ہونے میں صوم منذور کی صوم رمضان کے ساتھ مشابہت ثابت ہوگئی تو جس طرح رمضان کا روزہ مطلق یا نفل کی نیت سے رمضان ہی کا واقع ہوتا ہے اسی طرح نفل یا مطلق نیت سے نذر ہی کا روزہ واقع ہوگا۔

وتوقف مطلق الامساک الخ اور مطلق امساک یعنی بغیر کسی نیت کے مفطرات ثلثہ سے رکا رہنا صوم منذور ہی پر محمول ہوگا یعنی قبل الزوال اگر صوم منذور کی نیت کرلی تو نذر کا روزہ صحیح ہوگا۔

لکنہ اذا صام: یہ ماقبل کے مضمون سے استثناء ہے ماقبل میں کہا گیا تھا کہ نذر معین کو اگر مطلق صوم کی نیت سے رکھا جائے مثلاً یوں کہے للہ اصوم یا نفل کی نیت سے روزہ رکھا جائے مثلاً یوں کہا جائے للہ اصوم صوم النفل تو نذر معین ہی کا روزہ واقع ہوگا لیکن اگر ناذر نے واجب آخر کی نیت کی مثلاً قضاء یا کفارہ کی نیت کی تو جو نیت کی ہے وہی واقع ہوگی بشرطیکہ رات ہی سے نیت کی ہو اور اگر دن میں نیت کی تو صوم منذور واقع ہوگا۔

لان التعیین الخ مصنف علیہ الرحمہ لان سے اس بات کی دلیل بیان کرنا چاہتے ہیں کہ نذر معین کے دن مطلق نیت یا نفل کی نیت سے روزہ رکھا تو نذر ہی کا واقع ہوگا لیکن اگر واجب آخر کی نیت کی تو واجب آخر کا واقع ہوگا، دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ وقت کو صوم نذر کے لئے متعین کرنے کا حق ناذر کو

حق ولایت کی وجہ سے حاصل ہوا ہے لہٰذا ناذر کے حق سے غیر کے حق کی جانب متجاوز نہیں ہونا چاہئے صوم نفل ناذر کا حق ہے نفل روزہ کا کوئی وقت متعین نہیں ہے لہٰذا ناذر اپنے حق نفل کو ترک کرکے نذر کا روزہ رکھنا چاہتا ہے تو رکھ سکتا ہے ایسا کرنا خود اپنے ہی حق میں تصرف کرنا ہوگا اور اگر ناذر یوم نذر میں واجب آخر (قضا و کفارہ) کا روزہ رکھنا چاہے تو یہ بھی درست ہے اس لئے کہ واجب آخر کے لئے بھی کوئی وقت متعین نہیں ہے اور واجب آخر یہ شارع کا حق ہے اگر یہ کہا جائے کہ یوم نذر میں واجب آخر کا روزہ صحیح نہیں ہوگا تو یہ حق غیر میں تصرف ہوگا جو کہ درست نہیں ہے ناذر کو تو صرف اپنے حق میں تصرف کرنے کا حق ہے اور وہ حق نفلی روزہ ہے مگر واجب آخر قضاء و کفارہ وغیرہ یہ شارع کا حق ہے نفل کی طرح اس کے لئے بھی کوئی وقت متعین نہیں ہے اگر یہ کہہ دیا جائے کہ اس دن میں نذر معین ہی ادا ہوگا تو اس کا مطلب ہے کہ اس دن میں قضاء اور کفارہ ادا نہ ہوگا حالاں کہ قضاء اور کفارہ کا بھی کوئی وقت متعین نہیں ہے۔

مصنف علیہ الرحمہ کے قول ومن ہذا الجنس میں ہذا کا مرجع چوں کہ نوع ثانی ہے اس سے یہ وہم ہوتا ہے کہ جس طرح وقت رمضان کے روزہ کے لئے معیار اور سبب وجوب دونوں ہے اسی طرح وقت نذر کے روزے کے لئے بھی معیار اور سبب وجوب دونوں ہوگا لیکن درحقیقت ایسا نہیں ہے بلکہ نذر کے روزہ میں وجوب کا سبب ناذر کی نذر ہے نہ کہ وقت، لہٰذا صوم نذر معین کو صوم رمضان کی نظیر قرار دینا صرف معیار کے اعتبار سے ہے نہ کہ سبب کے اعتبار سے، کما فی الغایۃ واللہ اعلم بالصواب،

وَالنَّوْعُ الثَّالِثُ الْمُؤَقَّتُ بِوَقْتٍ مُشْكِلٍ تَوَسُّعُهُ وَهُوَ الْحَجُّ فَإِنَّهُ فَرْضُ الْعُمُرِ وَوَقْتُهُ أَشْهُرُ الْحَجِّ وَحَيَاتُهُ مُدَّةٌ يَفْضُلُ بَعْضُهَا لِحَجَّةٍ أُخْرَى مُشْكِلٌ،

ترجمہ اور مامور بہ مقید بالوقت کی تیسری قسم وہ ہے جو ایسے وقت کے ساتھ مقید ہو کہ جس کی توسع کی معرفت مشکل ہو اور وہ حج ہے کیوں کہ حج عمر کا فرض ہے اور اس کا وقت اشہر حج ہیں اور مکلف کی حیاۃ ایسی مدت ہے کہ اس کا بعض حصہ دوسرے حج کے لئے بچ جاتا ہے پس یہ وقت مشکل ہے۔

تشریح انواع مقیدہ بالوقت کی یہ قسم ثالث ہے اور یہ وہ قسم ہے کہ جو ایسے وقت کے ساتھ مقید ہے کہ توسع اور تضیق کی معرفت دشوار ہے اور ایسا مامور بہ حج ہے یعنی حج کا وقت مشتبہ الحال ہے من وجہ معیار کے مشابہ ہے اور من وجہ ظرف کے مشابہ ہے اشتباہ دو طریقوں

سے ہے اول اس لئے کہ حج کا وقت شوال، ذوالقعدہ اور ذی الحجہ کے دس دن ہیں اور حج کی ادائگی ذی الحجہ کے بعض ایام میں ہوتی ہے بقیہ وقت فاضل رہتا ہے لہٰذا اس حیثیت سے وقت حج کیلئے ظرف ہے اور اس حیثیت سے کہ اس وقت میں صرف ایک ہی حج ادا ہو سکتا ہے معیار ہے، اشتباہ کا دوسرا طریقہ یہ ہے کہ حج عمر میں ایک ہی مرتبہ فرض ہوتا ہے اگر اول سال حج نہ کیا اور دوسرا یا تیسرا سال آگیا تو وقت موسع ہوگا جس وقت میں چاہے ادا کرے اور اگر دوسرا سال نصیب نہ ہو تو اس وقت مضیق ہوگا لہٰذا اول سال ہی ادا کرنا ضروری ہوگا یہ دوسرا طریقہ کتاب میں مذکور ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ حج کا وقت جبکہ معیار اور ظرف دونوں کے مشابہ ہے تو ہر ایک سے مشابہت کا حکم بھی لیگا پس اس حیثیت سے کہ وقت حج کے لئے معیار ہے روزہ کے مشابہ ہوگا لہٰذا جس طرح فرض روزہ مطلق نیت سے ادا ہو جاتا ہے حج فرض بھی مطلق حج کی نیت سے فرضیت سے تعرض کئے بغیر صحیح ہو جائے گا اور اس حیثیت سے کہ وقت حج کے لئے ظرف ہے تو نماز کے مشابہ ہے لہٰذا نماز کی مشابہت کا حکم لیگا لہٰذا جس طرح فرض نماز نفل نماز کی نیت سے صحیح نہیں ہوتی اسی طرح حج فرض بھی نفلی حج کی نیت سے ادا نہ ہوگا۔

وَمِنْ حُكْمِهٖ اَنَّ عِنْدَ مُحَمَّدٍ يَسَعُهُ التَّاخِيْرُ لٰكِنْ بِشَرْطِ اَنْ لَا يَفُوْتَهُ فِىْ عُمُرِهٖ وَعِنْدَ اَبِىْ يُوْسُفَ يَتَعَيَّنُ عَلَيْهِ الْاَدَاءُ فِىْ اَشْهُرِ الْحَجِّ مِنَ الْعَامِ الْاَوَّلِ اِحْتِيَاطًا اِحْتِرَازًا عَنِ الْفَوَاتِ وَظَهَرَ ذٰلِكَ فِىْ حَقِّ الْمَاْثَمِ لَا غَيْرَ حَتّٰى يَبْقَى النَّفْلُ مَشْرُوْعًا وَجَوَازُهٗ عِنْدَ الْاِطْلَاقِ بِدَلَالَةِ تَعَيُّنِ مِنَ الْمُؤَدِّىْ اِذِ الظَّاهِرُ اَنَّهٗ لَا يَقْصُدُ النَّفْلَ وَعَلَيْهِ حَجَّةُ الْاِسْلَامِ۔

ترجمہ اور مقید بالوقت کی قسم ثالث کا حکم یہ ہے کہ امام محمدؒ کے نزدیک تاخیر کی گنجائش ہے مگر شرط یہ ہے کہ حج اس کی عمر میں فوت نہ ہو اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اول سال ہی کے اشہر حج میں حج ادا کرنا ضروری ہے فوت ہونے سے احتراز کے لئے، پس اس اختلاف کا ثمرہ صرف گناہ کی شکل میں ظاہر ہوگا یہاں تک کہ نفلی حج مشروع رہے گا اور مطلق نیت سے حج فرض کا جواز ادا کرنے والے کی تعیین کی دلالت سے ہوگا اس لئے کہ ظاہر یہی ہے کہ وہ نفل کا ارادہ نہیں کرے گا درانحالیکہ اس پر حج فرض باقی ہے۔

تشریح: اس تیسری قسم کا حکم بیان کرتے ہوئے مصنف فرماتے ہیں کہ حج کا وقت چونکہ توسع

(ظرف) اور تضییق (معیار) کا احتمال رکھتا ہے اور توسع اور تضییق کی معرفت دشوار ہونے کی وجہ سے امام محمدؒ اور امام ابو یوسفؒ کے درمیان اختلاف ظاہر ہوا ہے امام محمدؒ کے نزدیک وقت میں وسعت ہے جس کی وجہ سے تاخیر کی گنجائش ہے اگر اول سال ادا نہ کیا تو آئندہ سال ادا کرلے اور اگر آئندہ سال بھی ادا نہ کرسکا تو تیسرے سال ادا کرے علیٰ ہٰذا القیاس لیکن اس شرط کے ساتھ کہ عمر میں فوت نہ ہو اور امام ابو یوسف کے نزدیک حج کے وقت میں وسعت نہیں ہے لہٰذا اول سال ہی بطور احتیاط ادا کرنا ضروری ہے فوت سے احتراز کے لئے، کیوں کہ آئندہ سال تک زندگی موہوم ہے اور مدت طویل ہے ثمرہ اختلاف صرف گناہ کی شکل میں ظاہر ہوگا امام ابو یوسف کے نزدیک اگر اول سال حج ادا نہ کیا تو گنہگار فاسق مردود الشہادۃ ہوگا البتہ امام محمد کے نزدیک فاسق اور مردود الشہادۃ نہ ہوگا الا یہ کہ جب موت کی علامات ظاہر ہوجائیں، البتہ جب بھی ادا کرے گا تو دونوں حضرات کے نزدیک ادا ہی ہوگا نہ کہ قضاء۔

حتی یبقی النفل مشروعًا، یہ مصنف کے قول لاغیر کی غایت ہے یعنی جب تاخیر کی صورت میں گناہ کے سوا کچھ نہیں ہے اگر کسی شخص نے نفلی حج کی نیت کی حالاں کہ اس کا حج فرض باقی ہے یہ باتفاق فریقین حج نفل ہی ہوگا اور یہ اس لئے ہوگا کہ وقت میں جس طرح حج فرض کی صلاحیت ہے اسی طرح حج نفل کی بھی صلاحیت ہے اور ایسا ظرف کے ساتھ مشابہ ہونے کی وجہ سے ہوگا جس طرح نفل کی نیت سے فرض نماز ادا نہیں ہوتی بلکہ نفل ہی ہوتی ہے اسی طرح نفل کی نیت سے نفلی حج ہوگا نہ کہ فرض، البتہ امام شافعیؒ کے نزدیک نیت لغو ہوگی اور حج فرض ہی ادا ہوگا۔

وجوازہ عند الاطلاق: سے ایک سوال کا جواب دینا چاہتے ہیں سوال یہ ہے کہ آپ نے لفظ لاغیر پر تفریع کرتے ہوئے فرمایا کہ حج کے وقت میں نفلی حج کی مشروعیت باقی رہتی ہے لہٰذا مطلق نیت سے حج فرض ادا نہ ہونا چاہیئے کیوں کہ جب حج کا وقت حج فرض، اور حج نفل دونوں کی صلاحیت رکھتا ہے تو بغیر تعیین کے حج فرض ادا نہ ہونا چاہیئے جیسا کہ نماز کے وقت میں فرض اور نفل دونوں کی صلاحیت کی وجہ سے بغیر تعیین فرض کے فرض نماز ادا نہیں ہوتی اسی طرح حج فرض بھی تعیین فرض کے بغیر حج ادا نہ ہونا چاہیئے حالاں کہ آپ مطلق نیت سے حج فرض کے جواز کے قائل ہیں۔

جواب: جواب یہ ہے کہ فرض کی تعیین کی نیت اگرچہ لفظوں اور ارادے سے حاصل نہیں ہوئی مگر حج ادا کرنے والے کی دلالت حال سے حاصل ہوگئی ہے اس لئے کہ ظاہر یہی ہے کہ جب کسی شخص پر حج فرض باقی ہو تو وہ نفلی حج کا قصد نہ کرے گا لہٰذا تعیین صریح کی ضرورت نہ ہوگی بلکہ دلالت حال ہی سے تعیین فرض ہوجائے گی اور یہ ایسا ہی ہے کہ اگر کسی شخص نے مطلق درہم کے عوض کوئی شئے خریدی

تو دلالتِ حال کی وجہ سے نقدِ بلد متعین ہوجاتا ہے۔

تنبیہ: مصنف علیہ الرحمہ نے جس کو مقید بالوقت کی نوع ثالث قرار دیا ہے صاحب توضیح نے نوع رابع قرار دیا ہے اور نوع ثالث وہ ہے کہ وقت معیار ہو مگر سبب نہ ہو جیسا کہ کفارات اور نذور مطلقہ اور قضاء، اور مصنف نے اس کو موقت کی قسم قرار نہیں دیا کہ نوع آخر حاصل ہوجائے بلکہ اس کو مطلق عن الوقت قرار دیا ہے۔

فَصْلٌ فِي حُكْمِ الْوَاجِبِ بِالْأَمْرِ وَهُوَ نَوْعَانِ أَدَاءٌ وَهُوَ تَسْلِيمُ عَيْنِ الْوَاجِبِ بِسَبَبِهِ إِلَىٰ مُسْتَحِقِّهِ وَقَضَاءٌ وَهُوَ إِسْقَاطُ الْوَاجِبِ بِمِثْلٍ مِنْ عِنْدِهِ وَهُوَ حَقُّهُ وَاخْتَلَفَ الْمَشَائِخُ فِي أَنَّ الْقَضَاءَ يَجِبُ بِنَصٍّ مَقْصُودٍ أَمْ بِالسَّبَبِ الَّذِي يُوجِبُ الْأَدَاءَ قَالَ عَامَّتُهُمْ بِأَنَّهُ يَجِبُ بِذٰلِكَ السَّبَبِ وَهُوَ الْخِطَابُ،

ترجمہ یہ فصل امر سے ثابت ہونے والی شے کے حکم (کے بیان) میں ہے اور اس کی دو قسمیں ہیں (۱) ادار ہے اور وہ عین واجب کو (جو اس کے سبب کی وجہ سے ذمہ میں ثابت ہوا ہے) اس واجب کے مستحق کو سپرد کرنا ہے (۲) قضار ہے اور وہ واجب کو ایسے مثل کے ذریعہ ساقط کرنا ہے جو اس مکلف کے پاس سے ہو اور اس کا حق ہو، مشائخ کا اس میں اختلاف ہے کہ قضار نص مطلق کے ذریعہ واجب ہوتی ہے یا اسی سبب سے واجب ہوتی ہے جو ادار کو واجب کرتا ہے عام مشائخ نے کہا ہے کہ قضار اسی سبب سے واجب ہوتی ہے جس سے ادار واجب ہوتی ہے اور وہ خطاب ہے۔

تشریح مصنف علیہ الرحمہ مامور بہ موقت اور غیر موقت نیز ان کی اقسام سے فارغ ہونے کے بعد واجب کی تقسیم فرما رہے ہیں جس کا خلاصہ یہ ہے کہ واجب بالامر کی دو قسمیں ہیں ادار اور قضار۔

ادار کی تعریف: ہو تسلیم عین الواجب بسببہ الیٰ مستحقہ، بسببہ ہے جو کہ واجب سے متعلق ہے یعنی وہ واجب جو اپنے سبب موجب سے ثابت ہوا ہے اور الیٰ مستحقہ تسلیم سے متعلق ہے نیز سببہ اور مستحقہ کی ضمیریں واجب کی طرف راجع ہیں۔

ادار، نفس واجب کو جو کہ اس کے سبب موجب کے ذریعہ ثابت فی الذمہ ہوا ہے اس واجب کے مستحق (یعنی باری تعالیٰ) کو سپرد کرنا ہے جیسا کہ وقت صلوٰۃ کے لئے اور شہر صوم کے لئے سبب ہے

ادا کی مذکورہ تعریف مامور بہٖ مؤقت اور غیر مؤقت مثلاً زکوٰۃ، صدقۃ الفطر کو بھی شامل ہے۔

فوائد قیود: ہو تسلیم بمنزلہ جنس کے ہے ادار اور قضار دونوں کو شامل ہے عین الواجب بمنزلہ فصل ہے اس قید سے قضار خارج ہو گئی اس لئے کہ قضار میں مثل واجب ادا ہوتا ہے نہ کہ عین واجب، بسببہ، یہ دوسری فصل ہے اس سے واجب بغیر سببہ خارج ہو گیا مثلاً ظہر کی چار رکعت کی بجائے چار رکعت نذر کی پڑھ دی جائیں تو بھی ادا نہ ہوگی اس لئے کہ ظہر کے وجوب کا سبب اس کا وقت ہے اور صلوٰۃ منذور کے وجوب کا سبب نذر ہے۔ الیٰ مستحقہ یہ تیسری فصل ہے اس سے وہ واجب خارج ہو گیا جو اس کے مستحق کو سپرد نہ کیا جائے بلکہ غیر مستحق کو سپرد کر دیا جائے مثلاً غیر اللہ کے لئے نماز روزہ وغیرہ لہٰذا ایسا مامور بہ جو غیر اللہ کے لئے ہو وہ ادا نہیں ہوگی۔

وقضاء وہو اسقاط الواجب الخ یہ قضار کی تعریف ہے قضار وہ واجب کو اپنے پاس سے مثل کے ذریعہ ساقط کرنا ہے۔

فوائد قیود: اسقاط الواجب بمنزلہ جنس ہے اس میں ادار اور قضار دونوں شامل ہیں اس لئے کہ ادار اور قضار دونوں ہی میں اسقاط واجب ہوتا ہے مثل فصل اول ہے اس قید سے ادار خارج ہو گئی اس لئے کہ ادار عین ہوتی ہے نہ کہ مثل، من عندہ یہ دوسری فصل ہے اس سے وہ مامور بہ خارج ہو گیا جو واجب بالامر کے مثل تو ہے مگر مکلف کے پاس سے یعنی اس کا حق نہیں ہے مثلاً اگر کسی شخص پر گذشتہ کل کی ظہر واجب ہے اگر من عندہ کی قید نہ ہو تو آج کی ظہر ادا کرنے والا کل گذشتہ کی قضار کرنے والا شمار ہوگا اس لئے کہ آج کی ظہر کل گذشتہ کی ظہر کی مثل ہے حالاں کہ یہ کل گذشتہ کی ظہر کی قضار نہیں ہے قضار کے لئے ضروری ہے کہ جس کے ذریعہ قضار کر رہا ہے پہلے سے اس پر واجب نہ ہو، آج کی ظہر پہلے سے واجب ہے لہٰذا قضار ایسے واجب سے ساقط ہوگی جو مکلف کا حق ہو، آج کی ظہر بندہ کا حق نہیں ہے بلکہ اللہ کا حق ہے البتہ نوافل بندہ کا حق ہے اس لئے کہ بندہ جس وقت کو نوافل میں بھی صرف کرتا ہے اگر بندہ چاہے تو اسی وقت کو اپنی کسی اور ضرورت میں صرف کر سکتا ہے مثلاً آرام و راحت یا کسی اور کام میں صرف کر سکتا ہے اس کے باوجود بندہ اپنے وقت کو جو کہ اس کا حق ہے قضار میں صرف کرتا ہے تو حقیقت میں من عندہ کہلائے گا، ہو حقہ یہ من عندہ کی تاکید اور توضیح ہے۔

سبب قضار میں مشائخ کا اختلاف: سبب قضار میں مشائخ کے درمیان اختلاف ہے آیا وجوب قضار کا وہی سبب ہے جو وجوب ادار کا ہے یا سبب جدید ہے۔

اکثر محققین حنفیہ اور بعض اصحاب شافعی نیز احمد بن حنبل اور عام اہل حدیث کے نزدیک قضار

بمثل معقول کا وہی سبب ہوتا ہے جو ادار کا ہوتا ہے اور وہ امر ہے اور یہی مذہب قاضی امام ابوزید کا ہے مصنف کے قول "قال عامتہم بانہ یجب بذلک السبب وہو الخطاب" کا یہی مطلب ہے عراق کے بعض مشائخ اور امام شافعی کے عام اصحاب نیز معتزلہ کے نزدیک قضار بمثل معقول کیلئے سبب جدید کی ضرورت ہوتی ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ فریق اول کے نزدیک جو سبب ادار ہے وہی سبب قضار ہے مثلاً ادار صلوٰۃ کا موجب اللہ تعالیٰ کا قول اقیموا الصلوٰۃ ہے اور ادار صوم کا سبب کُتب علیکم الصیام ہے، یہی مذکورہ نصوص بعینہا قضار کا بھی سبب ہیں اور علیہ السلام کا قول "فاذا نسی احدکم الصلوٰۃ او نام عنہا فیصلیہا اذا ذکرہا" رواہ مسلم، اسی طرح روزہ کے بارے میں "فمن کان منکم مریضاً او علیٰ سفر فعدۃ من ایام اُخر" مذکورہ دونوں نصیں محض اس بات پر تنبیہ کرنے کے لئے ہیں کہ نص سابق ہی کی وجہ سے تمہارے ذمہ ادار باقی ہے وقت فوت ہونے کی وجہ سے ساقط نہیں ہوئی۔

لِاَنَّ بَقَاءَ اَصْلِ الْوَاجِبِ لِلْقُدْرَةِ عَلٰی مِثْلٍ مِنْ عِنْدِهٖ قُرْبَةً وَسُقُوْطُ فَضْلِ الْوَقْتِ لَا اِلٰی مِثْلٍ وَضَمَانٍ لِلْعَجْزِ اَمْرٌ مَعْقُوْلٌ فِی الْمَنْصُوْصِ عَلَيْهِ وَهُوَ قَضَاءُ الصَّوْمِ وَالصَّلٰوةِ فَيَتَعَدّٰی اِلَی الْمَنْذُوْرَاتِ الْمُتَعَيِّنَةِ مِنَ الصَّلٰوةِ وَالصَّوْمِ وَالْاِعْتِكَافِ وَفِيْمَا اِذَا نَذَرَ اَنْ يَّعْتَكِفَ شَهْرَ رَمَضَانَ فَصَامَ وَلَمْ يَعْتَكِفْ اِنَّمَا وَجَبَ الْقَضَاءُ بِصَوْمٍ مَقْصُوْدٍ لِاَنَّهٗ لَمَّا انْفَصَلَ الْاِعْتِكَافُ عَنْ صَوْمِ الْوَقْتِ عَادَ شَرْطُهٗ اِلَی الْكَمَالِ الْاَصْلِيِّ لَا لِاَنَّ الْقَضَاءَ وَجَبَ بِسَبَبٍ اٰخَرَ،

ترجمہ:۔ چوں کہ اصل واجب کی بقاء از روئے عبادت اپنے پاس سے مثل پر قادر ہونے کی وجہ سے اور فضیلت وقت کا بغیر مثل ضمان کے عاجزی کی وجہ سے ساقط ہونا منصوص علیہ میں امر معقول ہے اور وہ نماز روزہ کی قضا ہے پس یہ بقائے اصل کا حکم منذورات متعینہ یعنی نماز روزہ اور اعتکاف کی طرف متعدی ہوگا۔ اور اس صورت میں کہ جب نذر مانی کہ میں رمضان کا روزہ رکھوں گا، روزہ رکھا مگر اعتکاف نہ کیا، لہذا صوم مقصود کے ساتھ قضا واجب ہوگی، نہ کہ سبب آخر کی وجہ سے۔ ۲۱۱

تشریح:۔لان بقاء اصل الواجب: مصنف علیہ الرحمہ اس عبارت سے اس بات کی دلیل بیان فرمارہے ہیں کہ قضاء اسی سبب سے واجب ہوتی ہے جس سے اداء واجب ہوتی ہے دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ اداء مکلف پر اللہ تعالیٰ کا حق ہے اور لازمی حق محض تاخیر خروج وقت سے

ساقط نہیں ہوتا بلکہ تین طریقوں میں سے کسی ایک طریقہ سے ساقط ہوتا ہے (۱) یا تو من علیہ الحق ادا کردے (۲) یا صاحب حق اپنا حق معاف کردے (۳) یا من علیہ الحق ادا کرنے سے عاجز ہو جائے، یہاں تینوں باتوں میں سے ایک بات بھی نہیں پائی گئی حق کا ادا نہ کرنا اور من لہ الحق کا معاف نہ کرنا تو ظاہر ہے اور عاجز اس لئے نہیں ہے کہ بندہ مثل صوم اور مثل صلوٰۃ پر قادر ہے کہ فوت شدہ روزہ کی جگہ قضاء کی نیت سے دوسرا روزہ رکھ لے اسی طرح فوت شدہ نماز کی جگہ اتنی ہی رکعت پڑھ لے بخلاف فضیلت وقت کے کہ بندہ فوت شدہ فضیلت وقت کے حصول پر قادر نہیں ہے اس لئے کہ بندہ کو یہ قدرت حاصل نہیں ہے کہ فوت شدہ وقت کو لوٹا سکے، جب یہ بات معلوم ہو گئی کہ بندہ اگرچہ فضیلت وقت پر قادر نہیں ہے مگر مثل صوم اور مثل صلوٰۃ پر قادر ہے لہٰذا خروج وقت کے بعد بھی اصل واجب مکلف کے ذمہ باقی رہے گا البتہ فضیلت وقت پر قادر نہ ہونے کی وجہ سے فضیلت وقت بغیر کسی مثل و ضمان کے ساقط ہو جائے گی اور یہ دونوں باتیں یعنی مثل پر قادر ہونے کی وجہ سے اصل واجب کا ساقط نہ ہونا اور فضیلت وقت کا ساقط ہو جانا منصوص علیہ میں امر معقول ہے۔

سوال: بعض وہ نصوص جو قضاء پر دلالت کرتی ہیں مثلاً اذا نسی احدکم الصلوٰۃ الخ قضاء صلوٰۃ پر دلالت کرتی ہے اسی طرح فمن کان منکم مریضاً الخ قضاء صوم پر دلالت کرتی ہے، ان نصوص سے معلوم ہوتا ہے کہ واجب خروج وقت سے ساقط ہو جاتا ہے اور قضاء پر دلالت کرنے والی نصوص کے ذریعہ ابتداءً قضا واجب ہوتی ہے حالاں کہ آپ نے فرمایا کہ خروج وقت سے واجب ساقط نہیں ہوتا؟

جواب: حقیقت تو یہی ہے کہ خروج وقت سے واجب ساقط نہیں ہوتا البتہ ان نصوص کے ذریعہ جو قضاء پر دلالت کرتی ہیں اس بات کا مطالبہ کیا جاتا ہے کہ جو واجب مکلف کے ذمہ باقی ہے مثل کے ذریعہ اس واجب سے ذمہ کو فارغ کر لیا جائے یہی وجہ ہے کہ اس کا نام قضاء ہے اگر مذکورہ نصوص کی وجہ سے واجب (نماز، روزہ) ابتداءً واجب ہوتا تو اس کا نام ادا ہوتا نہ کہ قضاء

چوں کہ مثل پر قدرت ہونے کی وجہ سے اصل واجب کا باقی رہنا اور عجز کی وجہ سے فضیلت وقت کا ساقط ہو جانا دونوں امر معقول ہیں لہٰذا یہی حکم ان واجبات کے بارے میں بھی متعدی ہوگا جن کی قضاء کے بارے میں نص وارد نہیں ہوئی مثلاً نذر معین کے بارے میں ادا کے لئے تو نص موجود ہے اور وہ، ولیوفوا نذورہم، ہے لیکن اس منذور کی قضاء کے بارے میں کوئی نص نہیں ہے لہٰذا ان کو اُن واجبات پر قیاس کر لیا جائے گا کہ جن کے بارے میں قضاء کی نص موجود ہے اور یہ کہا جائیگا کہ جس طرح منصوص علیہ میں جو سبب موجب الاداء ہوتا ہے وہی سبب موجب للقضاء ہوگا اسی طرح غیر منصوص علیہ یعنی جن کی قضاء کے لئے نص وارد نہیں ہوئی ہے مثلاً نذر معین میں بھی ہوگا لہٰذا

ان کی قضاء کا بھی وہی موجب ہوگا جو ان کی اداء کا موجب ہوتا ہے۔
وفیما نذر ان یعتکف شھر رمضان الخ مصنف علیہ الرحمہ اس عبارت سے فریق اول یعنی ان لوگوں پر جو قضا کے لئے سبب جدید کے قائل نہیں ہیں ہونے والے اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں۔
سوال، اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ آپ کا یہ کہنا کہ قضاء اسی سبب سے واجب ہوتی ہے جس سے اداء واجب ہوتی ہے یہ صحیح نہیں ہے اس لئے کہ اگر کسی شخص نے مثلاً ۱۴۱۵ھ کے ماہ رمضان کے اعتکاف کی نذر مانی، اس شخص نے رمضان کے روزے تو رکھ لئے مگر کسی وجہ سے اعتکاف نہ کرسکا تو اس پر صوم مقصود (یعنی نفلی روزے) کے ساتھ اعتکاف کی قضاء لازم ہوگی، آپ کے نزدیک یہ بات جائز نہیں کہ آئندہ سال ۱۴۱۶ھ کے ماہ رمضان میں اعتکاف کی قضاء کرے جیسا کہ امام زفرؒ کا یہی مسلک ہے اور نہ قضاء کو ساقط کرتے ہیں جیسا کہ امام ابو یوسف کا مذہب ہے، اس سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ قضاء کا وہ سبب نہیں ہے جو اداء کا ہے اس لئے کہ اگر قضاء کا سبب وہی ہوتا جو اداء کا سبب ہے اور وہ "ولیوفوا نذورہم" ہے تو آئندہ سال ۱۴۱۶ھ کے ماہ رمضان میں قضاء درست ہوتی حالانکہ درست نہیں ہے یا امام ابو یوسف کے قول کے مانند آپ کے نزدیک بھی قضاء ساقط ہوجانی چاہئے اس لئے کہ اعتکاف کی شرط، اول رمضان کے روزے تھے اور اب جبکہ رمضان اول گذر چکا ہے ناذر اس شرط کو ادا کرنے سے عاجز ہے اس سے معلوم ہوگیا کہ اعتکاف کی قضاء کا سبب تفویت ہے اور تفویت وقت کی قید سے مطلق ہے اور مطلق فرد کامل کی طرف راجع ہوتا ہے اور روزہ کا فرد کامل صوم مقصود (یعنی نفلی روزہ) ہے لہٰذا مذکورہ اعتکاف کی قضاء نفلی روزہ کے ساتھ ہوگی۔
اس سے یہ بات واضح ہوگئی کہ اعتکافِ منذور کی قضاء کا سبب وہ نہیں ہے جو اداء کا ہے بلکہ اداء کا سبب "ولیوفوا نذورہم" ہے اور قضاء کا سبب تفویت ہے جو کہ نص جدید ہے۔
جواب: یہ تو معلوم ہی ہے کہ اعتکافِ واجب کے لئے روزہ شرط ہے اس لئے کہ حدیث شریف میں ہے لا اعتکاف الا بصوم، جس شخص نے اعتکاف کی نذر مانی تو صوم مقصود (نفلی روزہ) کی نذر خود بخود ہوجائے گی جیسے اگر کوئی شخص نماز کی نذر مانے تو وضو کی نذر خود بخود شامل ہوجاتی ہے لیکن رمضان کے فضل و شرف کی وجہ سے صوم مقصود کو ترک کردیا لہٰذا جب ناذر نے رمضان کا روزہ تو رکھ لیا مگر اعتکاف نہیں کیا تو اعتکاف کی شرط کمال اصلی کی طرف لوٹ آئی اور وہ شرط نفلی روزہ ہے بقول آپ کے نفلی روزہ کی طرف رجوع اس لئے نہیں ہوا کہ قضاء سبب جدید کی وجہ سے واجب ہوئی ہے۔

سوال: اگر امسال رمضان کی فضیلت فوت ہوگئی ہے تو آئندہ سال کے ماہ رمضان کا انتظار کرنا چاہیئے تاکہ رمضان کی فضیلت حاصل ہو جائے۔
جواب: آئندہ سال رمضان تک حیات موہوم ہے لہٰذا واجب کے بارے میں اتنی طویل مدت تک کیسے توقف کیا جا سکتا ہے۔
سوال: اگر کسی شخص نے صوم مقصود کے ساتھ اعتکاف کی قضار نہ کی اور آئندہ سال کا رمضان آگیا تو اس رمضان میں اعتکاف کی قضار درست ہونی چاہیئے حالاں کہ آپ اس کے قائل نہیں ہیں۔
جواب: رمضان ثانی رمضان اول کا خلیفہ نہیں ہے اور نہ نذر کا محل ہے اس لئے کہ نذر کا محل تو رمضان اول تھا اور وہ فوت ہو چکا ہے لہٰذا مذکورہ اعتکاف اس رمضان میں کیسے درست ہوگا۔

ثُمَّ الْاَدَاءُ الْمَحْضُ مَا يُؤَدِّيهِ الْاِنْسَانُ بِوَصْفِهِ عَلٰى مَا شُرِعَ مِثْلُ اَدَاءِ الصَّلٰوةِ بِجَمَاعَةٍ وَاَمَّا فِعْلُ الْفَرْدِ فَاَدَاءٌ فِيهِ قُصُوْرٌ اَلَا تَرٰى اَنَّ الْجَهْرَ سَاقِطٌ عَنِ الْمُفْرِدِ وَفِعْلُ اللَّاحِقِ بَعْدَ فَرَاغِ الْاِمَامِ اَدَاءٌ يُشْبِهُ الْقَضَاءَ بِاعْتِبَارِ اَنَّهُ الْتَزَمَ الْاَدَاءَ مَعَ الْاِمَامِ حِيْنَ تَحَرَّمَ مَعَهُ وَقَدْ فَاتَهُ ذٰلِكَ حَقِيْقَةً وَلِهٰذَا لَا يَتَغَيَّرُ فَرْضُهُ بِنِيَّةِ الْاِقَامَةِ فِيْ هٰذِهِ الْحَالَةِ كَمَا لَوْ صَارَ قَضَاءً مَحْضًا بِالْفَوَاتِ ثُمَّ وُجِدَ الْمُغَيِّرُ بِخِلَافِ الْمَسْبُوْقِ لِاَنَّهُ مُؤَدٍّ اِلٰى اِتْمَامِ صَلٰوتِهِ،

ترجمہ بہر حال ادار محض وہ ہے کہ انسان واجب کو اسی صفت پر ادا کرے کہ جس صفت پر وہ مشروع ہوا ہے مثلاً نماز کو با جماعت ادا کرنا، اور منفرد کی نماز ایسی ادار ہے کہ جس میں قصور ہے کیا تم نہیں دیکھتے کہ منفرد سے جہر ساقط ہو جاتا ہے اور لاحق کا فعل امام کے فارغ ہونے کے بعد ادا مشابہ بالقضار ہے اس لئے کہ لاحق نے تحریمہ کے وقت امام کے ساتھ نماز کو تمام کرنے کی نیت کی ہے حالاں کہ لاحق سے امام کے ساتھ حقیقی ادار کا التزام فوت ہو چکا ہے (گو حکماً باقی ہے) اور اسی وجہ سے کہ لاحق کا فعل مشابہ بالقضار ہے لاحق مسافر کا فرض اس حالت ادار میں اقامت کی نیت سے متغیر نہ ہوگا جیسا کہ اگر فرض فوت کی وجہ سے قضار محض ہوتا اور اس کے بعد مغیر پایا جاتا فرض متغیر نہیں ہوتا بخلاف مسبوق کے اس لئے کہ مسبوق کا اپنی نماز کو پورا کرنا ادار کرنا ہے۔

تشریح: مصنف وجوب قضار کے سبب کے بیان سے فارغ ہونے کے بعد ادار اور

قضاء کی اقسام کو بیان فرمارہے ہیں اداء کی چند قسمیں ہیں، اول اداء محض، اس کی دو قسمیں ہیں کامل و قاصر، دوسری اداء شبیہ بالقضاء۔

اداء محض وہ ہے کہ جس میں قضاء کا شائبہ بھی نہ ہو یعنی وقت کے اعتبار سے بھی اداء ہو اور التزام کے اعتبار سے بھی اداء ہو۔

اور اداء مشابہ بالقضاء وہ ہے کہ وقت کے اعتبار سے اداء ہو اور التزام کے اعتبار سے قضاء ہو اداء کامل سے مراد یہ ہے کہ واجب جس صفت کے ساتھ مشروع ہوا ہے اسی صفت کے ساتھ اداکر دیا جائے جیسے نماز با جماعت ادا کرنا، اور اداء قاصر وہ ہے جو اس کے برخلاف ہو جیسے بغیر جماعت نماز پڑھنا، منفرد کی نماز میں قصور کی علامت یہ ہے کہ منفرد سے جہری نماز میں جہر ساقط ہو جاتا ہے۔

وفعل اللاحق الخ یہ اداء مشابہ بالقضاء کی مثال ہے مثال کو سمجھنے سے پہلے چند فقہی اصطلاحوں کا سمجھنا ضروری ہے (۱) مدرک وہ شخص جو ابتداء سے امام کے ساتھ شریک ہو اور آخر تک شریک رہے (۲) مسبوق وہ شخص جو امام کے ساتھ ابتداء سے شریک نہ ہو بلکہ نماز کا اول حصہ فوت ہو گیا ہو (۳) لاحق وہ شخص جو امام کے ساتھ ابتداء سے تو شریک ہو مگر بعد میں کسی حصہ میں شریک نہ ہو حدث وغیرہ لاحق ہونے کی وجہ سے نماز کا کچھ حصہ متروک ہو گیا ہو۔

اداء مشابہ بالقضاء کی مثال کا خلاصہ یہ ہے ایک شخص ابتداء سے امام کے ساتھ نماز میں شریک تھا حدث لاحق ہونے کی وجہ سے وضو کرنے کے لئے چلا گیا اس دوران امام نماز سے فارغ ہو گیا امام کے فارغ ہونے کے بعد لاحق کا اپنی چھوٹی ہوئی نماز کو پورا کرنا یہ اداء مشابہ بالقضاء ہے، اداء اس وجہ سے ہے کہ وقت باقی ہے، اور قضاء اس وجہ سے ہے کہ لاحق نے اپنے اوپر جیسی نماز کا التزام کیا تھا ویسی اداء نہیں کر رہا ہے تحریمہ کے وقت لاحق نے اپنے اوپر یہ لازم کیا تھا کہ پوری نماز امام کے ساتھ اداکرے گا اور یہ التزام لاحق سے حقیقۃً فوت ہو چکا ہے اس لئے کہ لاحق اپنی بقیہ نماز کو تنہا پڑھ رہا ہے البتہ حکماً اب بھی وہ امام کے پیچھے ہے التزام کے مطابق ادا نہ کرنے کی وجہ سے لاحق کی بقیہ نماز قضاء کے حکم میں ہے اور وقت کے باقی رہنے کی وجہ سے اداء بھی ہے لہٰذا امام کے فارغ ہونے کے بعد لاحق کے نماز پڑھنے کا عمل اداء مشابہ بالقضاء ہے۔

سوال: جب لاحق کے فعل میں اداء اور قضاء دونوں کی مشابہت پائی جاتی ہے تو اس کا نام اداء مشابہ بالقضاء کیوں رکھا گیا؟ قضا مشابہ بالاداء کیوں نہ رکھا گیا؟

جواب: اداء مشابہ بالقضاء میں اداء کے معنے اصل ہیں اور قضاء کے معنے تابع ہیں چوں کہ لاحق کی مذکورہ نماز وقت کے اندر پائی گئی ہے اور وقت کے اندر جو نماز ہوتی ہے وہ اداء ہوتی ہے لہٰذا لاحق

کی یہ نماز اپنی اصل کے اعتبار سے اصل ہوگی اور وصف کے اعتبار سے لاحق کی یہ نماز قضاء ہے اس لئے کہ لاحق التزام کے مطابق نماز کو ادا نہیں کر سکا اس وجہ سے کہ لاحق نے اپنی تمام نماز کو امام کے ساتھ پوری کرنے کا التزام کیا تھا حالاں کہ اس نے نماز کا کچھ حصہ تنہا ادا کیا ہے لہٰذا وصف التزام فوت ہوگیا تو وصف کے اعتبار سے لاحق کی نماز قضاء ہوگئی اور وصف چوں کہ تابع ہوتا ہے اور ذات اصل ہوتی ہے لہٰذا نام رکھنے میں اصل کا اعتبار ہوتا ہے نہ کہ تابع کا، اسی وجہ سے اس تیسری قسم کا نام ادار مشابہ بالقضاء ہے۔

لہٰذا لا یتغیر، مصنف اس عبارت سے مشابہ بالقضاء ہونے کا ثمرہ بیان فرما رہے ہیں جس کا خلاصہ یہ ہے، اگر کسی مسافر نے کسی مسافر امام کی رباعیہ میں اقتدار کی پھر مقتدی کو حدث لاحق ہوگیا اس کے بعد وضو کے لئے اپنے وطن کی حدود میں داخل ہوگیا یا وہیں اقامت کی نیت کرلی تو اس نیت کا اعتبار نہ ہوگا بشرطیکہ امام نماز سے فارغ ہوگیا ہو، اگر امام نماز سے فارغ نہیں ہوا ہے تو مقتدی کا اقامۃ کی نیت کرنا صحیح ہے مطلب یہ کہ لاحق مسافر کا اقامت کی نیت کرنا معتبر نہیں ہے اس پر قصر واجب ہوگی اکمال صحیح نہ ہوگا۔

مذکورہ مسئلہ ایسا ہی ہے جیسا کہ اگر کسی مسافر کی نماز حقیقت میں فوت ہوجائے اور پھر وہ اقامت کی نیت کرلے یا اپنے وطن میں پہنچ جائے تو اس کا قصر اکمال سے نہیں بدلے گا یعنی جس طرح حقیقۃً قضاء میں نیت اقامت مؤثر نہیں ہے اسی طرح مشابہ بالقضاء میں بھی نیت مؤثر نہ ہوگی۔

بخلاف المسبوق، اگر مذکورہ صورت لاحق کی بجائے مسبوق کو پیش آجائے تو حکم اس کے برعکس ہوگا یعنی اقامت کی نیت صحیح ہوگی، مسبوق کی صورت مسئلہ یہ ہے، کسی مسافر نے مسافر امام کی رباعیہ میں اقتدار کی مقتدی مسافر اس وقت نماز میں شریک ہوا جب کہ امام مثلاً ایک رکعت پڑھا چکا تھا جب امام اپنی نماز سے فارغ ہوگیا اس کے بعد مقتدی مسافر نے جو کہ مسبوق ہے اپنی بقیہ نماز ادا کرنے کے دوران اقامت کی نیت کرلی یا اپنے وطن کی حدود میں داخل ہوگیا تو اس کی نیت اقامت درست ہوگی لہٰذا اس کا فرض ثنائی سے رباعی کی طرف منتقل ہوجائے گا اس لئے کہ مسبوق کی اقامت کی نیت نماز کے اس حصہ پر طاری ہوئی ہے جس کو مسبوق امام کے فارغ ہونے کے بعد ادا کر رہا ہے اور وہ حصہ من کل الوجوہ ادار ہے اس لئے کہ وقت بھی باقی ہے نیز نماز کے اس حصہ کو امام کے ساتھ پڑھنے کا التزام بھی نہیں کیا تھا کہ التزام کے خلاف کرنے کی وجہ سے یہ حصہ قضاء کے مشابہ ہوجائے لہٰذا مسبوق کی نیت اقامت مسبوقہ نماز کو ادار کرنے کی حالت میں من کل الوجہ حالت ادار میں نیت ہے لہٰذا جس طرح مدرک مسافر کی نیتِ اقامت من کل الوجہ حالت ادار میں نیت ہونے کی وجہ سے معتبر ہے

اسی طرح مسبوق کی نیت اقامت بھی من کل الوجہ حالت ادا میں ہونے کی وجہ سے معتبر ہوگی۔

وَالْقَضَاءُ نَوْعَانِ قَضَاءٌ بِمِثْلٍ مَعْقُولٍ كَمَا ذَكَرْنَا وَبِمِثْلٍ غَيْرِ مَعْقُولٍ كَالْفِدْيَةِ فِي بَابِ الصَّوْمِ فِي حَقِّ الشَّيْخِ الْفَانِي وَإِحْجَاجِ الْغَيْرِ بِمَالِهِ ثَبَتَا بِالنَّصِّ وَلَا تُعْقَلُ الْمُمَاثَلَةُ بَيْنَ الصَّوْمِ وَالْفِدْيَةِ وَلَا بَيْنَ الْحَجِّ وَالنَّفَقَةِ لٰكِنَّهُ يَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ مَعْلُولًا بِعِلَّةِ الْعَجْزِ وَالصَّلٰوةُ نَظِيرُ الصَّوْمِ بَلْ هِيَ أَهَمُّ مِنْهُ فَأَمَرْنَا بِالْفِدْيَةِ عَنِ الصَّلٰوةِ احْتِيَاطًا وَرَجَوْنَا الْقُبُولَ مِنَ اللّٰهِ تَعَالٰى فَضْلًا فَقَالَ مُحَمَّدٌ فِي الزِّيَادَاتِ يُجْزِئُهُ إِنْشَاءَ اللّٰهُ كَمَا إِذَا تَطَوَّعَ بِهِ الْوَارِثُ فِي الصَّوْمِ۔

ترجمہ اور قضاء کی دو قسمیں ہیں قضاء بمثل معقول جیسا کہ ہم نے ذکر کیا اور مثل غیر معقول جیسا کہ فدیہ روزہ کے باب میں شیخ فانی کے حق میں اور غیر کو حج کرانا (میت) کے مال سے یہ دونوں نص سے ثابت ہیں روزہ اور فدیہ کے درمیان نیز حج اور نفقہ کے درمیان (عقلاً) کوئی مماثلت سمجھ میں نہیں آتی (نہ صورۃً اور نہ معنیً) لیکن اس بات کا احتمال ہے کہ (روزہ میں) وجوب فدیہ علت کی وجہ سے ہوا ہو، اور نماز روزہ کی نظیر ہے (عبادت بدنی ہونے میں) بلکہ نماز روزہ سے اہم ہے لہٰذا ہم نے (عاجز عن الصلوٰۃ) کو بھی احتیاطاً فدیہ کا حکم دیا اور ہمیں محض فضل خداوندی کی وجہ سے خدا کی ذات سے قبولیت کی امید ہے چنانچہ امام محمد رح نے زیادات میں فرمایا ہے کہ میت کی جانب سے انشاء اللہ نماز کا فدیہ کافی ہوگا جیسا کہ اس صورت میں کہ جب کوئی وارث مورث کیجانب سے تبرع کے طور پر فدیہ دیدے۔

تشریح والقضاء نوعان: بہتر یہ تھا کہ مصنف علیہ الرحمہ القضاء انواع فرماتے تاکہ تقسیم قضاء کی تیسری قسم قضاء مشابہ اداء کو بھی شامل ہوجاتی، مصنفؒ نے قضاء کی تقسیم بیان کرتے ہوئے فرمایا قضاء کی دو قسمیں ہیں (۱) قضاء محض بمثل معقول (۲) قضاء محض بمثل غیر معقول، مذکورہ دونوں قسمیں قضاء محض کی ہیں نہ کہ مطلقاً قضاء کی۔

تفصیل اس کی یہ ہے، اولاً قضاء کی دو قسمیں ہیں قضاء مطلق اور قضاء محض، پھر قضاء محض کی تین قسمیں ہیں قضاء بمثل معقول اور قضاء بمثل غیر معقول اور قضاء مشابہ اداء، مصنف نے قضاء کی تیسری

قسم یعنی قضاء مشابہ اداکو بیان نہیں کیا اس لئے کہ قضاء مشابہ ادا، اول دو قسموں میں سے کسی ایک میں داخل ہوجاتی ہے اس طور پر کہ قضاء مشابہ بالاداء کی مماثلت کا ادراک عقل کے ذریعہ ممکن ہوگا یا نہیں اگر اول ہے تو وہ قضاء بمثل معقول میں داخل ہے اور اگر ثانی ہے تو وہ قضاء بمثل غیر معقول میں داخل ہے لہٰذا جب قضاء مشابہ بالاداء دونوں قسموں میں سے کسی ایک میں داخل ہے تو اس کو مستقلاً ذکر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

قضاء محض سے مراد یہ ہے کہ اس میں اداء کے معنے کا شائبہ بھی نہ ہو نہ حقیقۃً اور نہ حکماً اور قضاء مشابہ بالاداء سے مراد یہ ہے کہ اس میں من وجہ اداء کے معنے موجود ہوں اور قضاء بمثل معقول کا مطلب یہ ہے کہ عقل اس کی مماثلت کا ادراک کرسکے، اور قضاء بمثل غیر معقول کا مطلب یہ ہے کہ شرع کے بغیر محض عقل کے ذریعہ اس کی مماثلت کا ادراک نہ کیا جاسکے، قضاء بمثل معقول کے بارے میں مصنف نے فرمایا ہے کہ ہم اس کی مثال بیان کرچکے ہیں اور وہ یہ ہے کہ اداء اور قضاء کے درمیان صورۃً و معنیً مشابہت ہو مثلاً فوت شدہ روزہ کی قضاء روزہ کے ذریعہ، نماز کی قضاء نماز کے ذریعہ، مذکورہ مماثلت کو عقل تسلیم کرتی ہے لہٰذا روزہ کی قضاء روزہ سے اور نماز کی قضاء نماز سے اور اعتکاف کی قضاء اعتکاف سے قضاء بمثل معقول ہوگی۔

قضاء بمثل غیر معقول کی مصنف نے دو مثالیں بیان فرمائی ہیں اول شیخ فانی کے لئے روزہ کے عوض فدیہ کی دوسری حج کے عوض نفقہ کی، مذکورہ دونوں مثالوں میں اداء اور قضاء کے درمیان عقلاً کوئی مماثلت نہیں ہے اس لئے کہ روزہ میں نفس کو بھوکا رکھنا ہے اور فدیہ میں سیر کرنا ہے دونوں آپس میں ضد ہیں اور ضد اپنی ضد کی مثل نہیں ہوسکتی، اسی طرح حج کے عوض نفقہ دیکر غیر سے حج کرانا یہ بھی خلاف قیاس اور غیر معقول ہے مگر فدیہ کا روزہ کی مثل ہونا اور نفقہ کا حج کا مثل ہونا نص سے ثابت ہے، فدیہ کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے "علی الذین یطیقونہ فدیۃ طعام مسکین" آیت میں لا مقدر ہے جیسے باری تعالیٰ کے قول "یبین اللہ لکم ان تضلوا" ای لا تضلوا، اور اگر آیت میں لا مقدر نہ مانا جائے تو آیت "فمن شہد منکم الشہر" سے منسوخ ہوگی، ابتداء اسلام میں روزہ اور فدیہ میں اختیار تھا بعد میں "فمن شہد" الخ سے منسوخ ہوگیا۔

نفقہ کا حج کا مثل ہونا حدیث خثعمیہ سے ثابت ہے قبیلہ خثعم کی ایک عورت نے جس کا نام اسماء بنت عمیس تھا جو حضرت جعفر بن ابی طالب کی بیوی تھیں، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا۔ اے اللہ کے رسول، میرے والد پر حج فرض ہوگیا ہے مگر بڑھاپے کی وجہ سے سواری پر نہیں بیٹھ سکتے افتجزنی ان احج عنہ، کیا آپ مجھے اجازت دیتے ہیں کہ میں ان کی طرف سے حج کراؤں

آپ نے فرمایا اگر تیرے والد پر کسی کا قرض ہوتا اور تو اس کو ادا کر دیتی تو کیا وہ قرض ادا نہ ہوتا، اسمار بنت عمیس نے جواب دیا یقیناً ادا ہو جاتا تو آپ نے فرمایا اللہ کا قرض قبولیت کے زیادہ مناسب ہے۔

مذکورہ حدیث سے استدلال اسی صورت میں درست ہوگا جبکہ اُحِج ہمزہ کے ضمہ اور حار کے کسرہ کے ساتھ پڑھا جائے اور اگر اَحُج پڑھا جائے تو پھر محل استدلال نہ ہوگا اس لئے کہ اس وقت مطلب یہ ہوگا کہ کیا میں اپنے والد کی جانب سے حج کرلوں اور حج کا عوض حج مثل معقول ہے الایہ کہ (بنی الامیر المدینۃ) کے قبیل سے اسناد مجازی مان لی جائے اور حج کرانے کو حج کرنے سے تعبیر کر دیا جائے تو اس صورت میں بھی استدلال ہو سکتا ہے۔

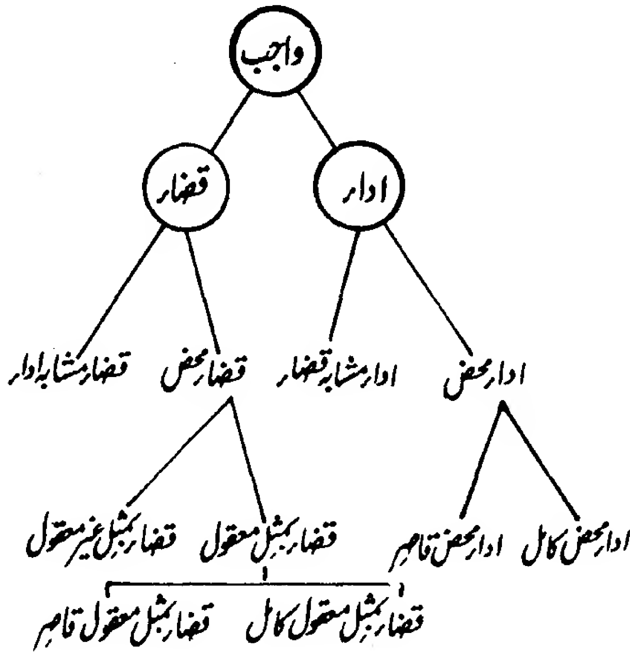
لکنہ یحتمل ان یکون معلولا بعلۃ العجز: مصنف علیہ الرحمہ اس عبارت سے ایک سوال مقدر کا جواب دینا چاہتے ہیں۔

سوال: روزہ کا فدیہ غیر معقول ہے اور جو امر خود غیر معقول ہو دوسرے کو اس پر قیاس کرنا درست نہیں ہوتا اس لئے کہ قیاس کی ایک شرط یہ بھی ہے کہ مقیس علیہ معقول ہو لہٰذا روزہ کے فدیہ پر نماز کے فدیہ کو قیاس نہیں کر سکتے۔

جواب: نماز میں فدیہ کا وجوب احتیاطاً ہے نہ کہ قیاساً، وہ نص کہ جس سے روزہ کے فدیہ کا ثبوت ہوتا ہے وہ "وعلی الذین یطیقونہ فدیۃ طعام مسکین" ہے اس میں دو احتمال ہیں اول یہ کہ مذکورہ نص روزہ کے فدیہ کے ساتھ خاص ہو یعنی امر تعبدی ہو کسی علت کے ساتھ معلول نہ ہو اس صورت میں روزہ کے فدیہ پر دوسرے فدیہ کو قیاس کرنا درست نہ ہوگا، دوسرا احتمال یہ ہے کہ روزہ کا فدیہ علت عجز کے ساتھ معلول ہو یعنی روزہ میں علت عجز کی وجہ سے فدیہ واجب ہوا ہو، اس احتمال کی بنار پر روزہ کے فدیہ پر نماز کے فدیہ کو قیاس کرنا درست ہوگا اس لئے کہ روزہ سے عاجز ہونے کی وجہ سے فدیہ واجب ہو سکتا ہے تو نماز سے عاجز ہونے کی وجہ سے بھی فدیہ واجب ہو سکتا ہے اور عبادت بدنی ہونے میں دونوں شریک ہیں بلکہ نماز روزہ سے اہم ہے اس لئے کہ نماز حسن لذاتہ ہے اور روزہ ملحق بحسن لذاتہ ہے امام محمد رح کے قول سے بھی نماز کے فدیہ کے احتیاطاً وجوب کی تائید ہوتی ہے اس لئے کہ امام محمد رح نے نماز کے فدیہ کے بارے میں فرمایا ہے (یجزیہ ان شاء اللہ) یعنی جس طرح کسی وارث نے میت کی جانب سے بغیر وصیت میت کے تبرعاً قضار کے روزوں کا فدیہ دے دیا تو ہمیں امید ہے کہ انشار اللہ اس کا فدیہ مقبول ہوگا امام محمد رح نے روزہ کے فدیہ کی قبولیت اور کفایت کو مشیت خداوندی پر معلق کیا ہے اور مشیت باری سے وہی مسائل معلق ہوتے ہیں جن کی بنیاد احتیاط پر ہوتی ہے اس سے معلوم ہو گیا کہ نماز میں فدیہ کا حکم احتیاطاً ہے نہ کہ قیاساً، لہٰذا اب کوئی اعتراض باقی نہیں رہتا۔

اقسام سبعہ مندرجہ ذیل ہیں۔

(۱) اداء کامل
(۲) اداء قاصر
(۳) اداء مشابہ بالقضاء
(۴) قضاء بمثل معقول کامل
(۵) قضاء بمثل معقول قاصر
(٦) قضاء بمثل غیر معقول
(۷) قضاء مشابہ اداء



وَلَا نُوجِبُ التَّصَدُّقَ بِالشَّاةِ اَوِ الْقِيمَةِ بِاعْتِبَارِ قِيَامِهِ مَقَامَ التَّضْحِيَةِ بَلْ بِاعْتِبَارِ قِيَامِ التَّضْحِيَةِ فِي اَيَّامِهَا مَقَامَ التَّصَدُّقِ اَصْلًا اِذْ هُوَ الْمَشْرُوْعُ فِي بَابِ الْمَالِ وَلِهٰذَا لَمْ يَعُدْ اِلَى الْمِثْلِ بِعَوْدِ الْوَقْتِ،

ترجمہ اور ہم بکری یا اس کی قیمت کے صدقہ کرنے کو تضحیہ کے قائم مقام ہونے کی وجہ سے واجب نہیں کرتے بلکہ اس احتمال کی وجہ سے کہ تضحیہ اپنے ایام میں تصدق کے قائم مقام ہو اس لئے کہ تصدق ہی مالیات میں مشروع ہے اور یہی وجہ ہے کہ وقت کے عود کرنے کے بعد مثل کی جانب عود نہیں کیا جاتا۔

تشریح مصنف علیہ الرحمہ ولا نوجب التصدق بالشاۃ الخ سے احناف کے اس اصول پر کہ مقیس علیہ اگر غیر معقول ہو تو اس پر کسی دوسری شئے کو قیاس کرنا درست نہیں ہے وارد ہونے والے اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں۔

سوال: قربانی کرنا بظاہر غیر معقول ہے اس لئے کہ اس میں اتلاف مال اور تعذیب حیوان ہے

لہٰذا نہ اس کا کوئی نائب ہوسکتا ہے اور نہ اس پر کسی کو قیاس کیا جاسکتا ہے اس لئے کہ قیاس کے لئے مقیس علیہ کا معقول ہونا ضروری ہے حالاں کہ آپ جب کہ کوئی شخص ایام تضحیہ میں اپنا قربانی کا جانور ذبح نہ کرسکا تو ایام تضحیہ کے بعد اس کو صدقہ کرنا واجب کہتے ہیں گویا صدقہ کرنے کو قربانی کا قائم مقام قرار دیتے ہیں حالاں کہ قربانی خود غیر معقول ہے اور غیر معقول کا نہ قائم مقام ہوتا ہے اور نہ اس پر کسی کو قیاس کیا جاسکتا ہے،

صورت مسئلہ: صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے کہ جس پر قربانی واجب نہیں تھی قربانی کے لئے ایک جانور خریدا یا کسی شخص نے نذر کے ذریعہ کوئی جانور قربانی کے لئے متعین کرلیا اگر کسی وجہ سے اس جانور کی ایام تضحیہ میں قربانی نہ کرسکا آپ فرماتے ہیں کہ ایام تضحیہ گذرنے کے بعد اب اس جانور کی قربانی درست نہیں ہے حتیٰ کہ آئندہ سال کے ایام تضحیہ بھی آجائیں تب بھی اس جانور کی قربانی جائز نہیں ہے اگر وہ جانور موجود ہے تو اس کو صدقہ کرے اور اگر ہلاک کردیا ہے تو اس کی قیمت صدقہ کرے گویا کہ آپ جانور یا اس کی قیمت صدقہ کرنے کو قربانی کے قائم مقام قرار دیتے ہیں حالاں کہ غیر معقول شے کا کوئی قائم مقام نہیں ہوتا۔

جواب: ہم جانور یا اس کی قیمت کے صدقہ کرنے کو اس لئے واجب نہیں کہتے کہ وہ قربانی کے قائمقام ہے جیسا کہ آپ نے گمان کیا اور ہمارے اوپر اعتراض کردیا بلکہ ہم تو صدقہ کو احتیاطاً واجب کہتے ہیں اس احتمال کی بنا پر کہ ممکن ہے کہ ایام تضحیہ میں قربانی صدقہ کی فرع ہو اور اصل صدقہ ہو مگر ضیافت خداوندی کے عارض کی وجہ سے ایام تضحیہ میں قربانی صدقہ کے قائم مقام ہوگئی اس لئے کہ لوگ ان ایام میں اللہ تعالیٰ کے خصوصی مہمان ہوتے ہیں اور کریموں کی یہ عادت ہے کہ اپنے مہمانوں کی اطیب مال سے ضیافت کرتے ہیں اور اطیب طعام وہ لحم مزکی ہے اس لئے کہ دم سائل کے ذریعہ گوشت کا تمام خبث زائل ہوجاتا ہے اسی وجہ سے ہم ایام تضحیہ میں قربانی کو واجب کہتے ہیں اور جب عارض ختم ہوجائے یعنی ایام تضحیہ گذرجائیں تو اصل یعنی تصدق کی جانب رجوع کرتے ہیں اس لئے کہ تصدق ہی باب مال میں اصل ہے جس طرح یہ احتمال ہے کہ تصدق اصل ہو یہ بھی احتمال ہے کہ قربانی اصل ہو اس لئے کہ قربانی کی نصوص صریحہ موجود ہیں لہٰذا ہم نے دونوں احتمالوں کی رعایت کی، ایام تضحیہ میں تضحیہ کے اصل ہونے کی رعایت کی اور قربانی کو واجب قرار دیا اور ایام تضحیہ کے بعد تصدق کے اصل ہونے کی رعایت کی اور صدقہ کو واجب قرار دیا۔

(ولہٰذا لم یعد الی المثل بعود الوقت) باب مال میں چوں کہ تصدق اصل ہونے کا احتمال ہے لہٰذا اگر جانور یا اس کی قیمت کا صدقہ نہیں کیا اور دوسرے ایام نحر آگئے تو بھی اس جانور کو ذبح نہیں کیا جائے گا اور نہ اس قیمت کا جانور خرید کر ذبح کیا جائے گا اس لئے کہ اصل صدقہ کرنا ہے ایام

نحر میں عارض ضیافت کی وجہ سے قربانی واجب ہوئی تھی عارض کے فوت ہونے کے بعد جب فرع اپنی اصل کی طرف لوٹ آئی تو اب دوبارہ فرع کی طرف رجوع نہیں کیا جائے گا۔

لِهٰذَا قَالَ اَبُوْ يُوْسُفَ فِيْمَنْ اَدْرَكَ الْاِمَامَ فِي الْعِيْدِ رَاكِعًا لَمْ يُكَبِّرْ لِاَنَّهٗ غَيْرُ قَادِرٍ عَلٰى مِثْلٍ مِنْ عِنْدِهٖ قُرْبَةً لٰكِنَّا نَقُوْلُ بِاَنَّ الرُّكُوْعَ يُشْبِهُ الْقِيَامَ فَبِاعْتِبَارِ هٰذِهِ الشُّبْهَةِ لَا يَتَحَقَّقُ الْفَوَاتُ فَيُؤْتٰى بِهَا فِي الرُّكُوْعِ اِحْتِيَاطًا،

ترجمہ اور اسی وجہ سے امام ابویوسف رح نے اس شخص کے بارے میں فرمایا کہ جس نے امام کو عید کی نماز میں رکوع کی حالت میں پایا تو وہ تکبیرات (زوائد) نہ کہے اس لئے کہ وہ اپنے پاس سے بطور قربت مثل پر قادر نہیں ہے لیکن ہم کہتے ہیں کہ رکوع قیام کے مشابہ ہے لہٰذا اس مشابہت کیوجہ سے فوت متحقق نہ ہوگا یہی وجہ ہے کہ تکبیرات زوائد کو بطور احتیاط رکوع میں ادا کرنا چاہئے۔

تشریح ایراد سابق سے یہ بات التزاماً مفہوم ہوتی ہے کہ جس شے کا مثل معقول نہ ہو اور وہ فوت ہوجائے تو اس کا کوئی بدل نہیں ہوتا بلکہ وہ شے خود ساقط ہوجاتی ہے اسی قاعدہ کے پیش نظر امام ابویوسف نے فرمایا کہ اگر کسی شخص نے عیدین کی نماز میں امام کو رکوع کی حالت میں پایا اور کھڑے کھڑے تکبیرات زوائد کہنے کی صورت میں رکوع کے فوت ہونے کا اندیشہ ہو تو یہ شخص رکوع میں امام کا شریک ہوجائے اور تکبیرات زوائد رکوع میں نہ کہے، یاد رہے کہ یہ قضا مشابہ ادا کی مثال ہے۔

امام ابویوسف کی دلیل اور قیاس: امام ابویوسف کی دلیل یہ ہے کہ تکبیرات زوائد کا مقام قیام ہے جو فوت ہوچکا ہے اور یہ شخص رکوع میں مثل پر قادر نہیں ہے لہٰذا ان تکبیرات کو حالت رکوع میں قضار نہ کرے جس طرح کہ اگر کوئی شخص سورہ فاتحہ یا دعار قنوت نماز میں پڑھنا بھول جائے تو انکو حالت رکوع میں پڑھنا درست نہیں ہے۔

امام صاحب کا مذہب: امام صاحب فرماتے ہیں کہ اگر قیاماً تکبیرات زوائد کہنے کی صورت میں امام کے ساتھ رکوع کے فوت ہونے کا اندیشہ ہو تو امام کے ساتھ رکوع میں شریک ہوجائے اور تکبیرات زوائد کی بغیر رفع الیدین کے رکوع میں قضار کرے، رفع الیدین نہ کرنے کی علت یہ ہے کہ حالت رکوع میں گھٹنوں پر ہاتھ رکھنا بھی سنت ہے اور تکبیرات زوائد میں رفع الیدین بھی سنت ہے لہٰذا ایک سنت کو دوسری سنت کے لئے ترک نہیں کیا جائے گا۔

امام صاحب کی دلیل : امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ رکوع حقیقۃً اور حکماً قیام کے مشابہ ہے حقیقۃً تو اس لئے کہ رکوع کرنے والے کا نصف اسفل قائم ہوتا ہے اور نصف اسفل کے استوار پر ہی قیام و قعود میں فرق ہوتا ہے نہ کہ نصف اعلیٰ کے استوار پر اس لئے کہ نصف اعلیٰ تو قیام و قعود دونوں حالتوں میں مستوی رہتا ہے نصف اعلیٰ کے استوار میں اگر کچھ نقصان ہو تو یہ مشابہ قیام ہونے سے مانع نہیں ہوتا اس لئے کہ کبڑے لوگوں کا قیام اسی صفت پر ہوتا ہے یعنی حالت قیام میں بھی ان کا نصف اعلیٰ جھکا ہوا ہوتا ہے مگر پھر بھی وہ قائم کہلاتے ہیں معلوم ہوا کہ قیام و قعود کا تعلق نصف اسفل سے ہوتا ہے نہ کہ نصف اعلیٰ سے۔

رکوع کے حکماً مشابہ قیام ہونے کی دلیل : اور رکوع حکماً اس لئے قیام کے مشابہ ہوتا ہے کہ اگر کوئی شخص امام کے ساتھ رکوع میں شریک ہوگیا تو وہ رکعت کو پانے والا شمار ہوتا ہے گویا کہ اس نے امام کو حالت قیام ہی میں پالیا یعنی حالت رکوع میں پانے والے کو حالت قیام میں پانا شمار ہوتا ہے۔

امام ابو یوسف رح کے قیاس کا جواب : امام ابو یوسف کا تکبیرات زوائد کو قرأت اور قنوت پر قیاس کرنا کہ جس طرح قرأت اور دعاء قنوت حالت رکوع میں ادا نہیں ہوسکتی اسی طرح تکبیرات زوائد بھی حالت رکوع میں ادا نہیں ہوسکتی یہ قیاس مع الفارق ہے اس لئے کہ قرأت و قنوت تو مشابہ بالقیام من وجہ (حالت رکوع) میں مشروع ہی نہیں ہیں یہ تو قیام ہی میں مشروع ہیں لہٰذا اگر یہ رکوع میں مشروع نہ ہوں تو کوئی حرج نہیں ہے بخلاف تکبیرات عیدین کے یہ مشابہ بالقیام (حالت رکوع) میں جائز ہیں اس لئے کہ تکبیرات عیدین کی جنس کی دیگر تکبیرات حالت رکوع میں درست ہیں۔

سوال : اگر تکبیرات عیدین بقول احناف حالت رکوع میں درست ہیں تو اگر امام سے حالت قیام میں تکبیرات زوائد متروک ہوجائیں تو حالت رکوع میں جائز ہونی چاہئیں۔

جواب : امام چوں کہ رجوع الی القیام پر قادر ہے جس کی وجہ سے حقیقۃً حالت قیام میں تکبیرات زوائد کا ادا کرنا ممکن ہے جس کی وجہ سے مشابہ قیام (حالت رکوع) میں امام کا تکبیرات زوائد کو ادا کرنا درست نہیں ہے بخلاف مقتدی کے کہ وہ رجوع الی القیام پر قادر نہیں ہے۔

وَهٰذِهِ الْأَقْسَامُ كُلُّهَا يَتَحَقَّقُ فِيْ حُقُوْقِ الْعِبَادِ فَتَسْلِيْمُ عَيْنِ الْعَبْدِ الْمَغْصُوْبِ أَدَاءٌ كَامِلٌ وَرَدُّهُ مَشْغُوْلًا بِالدَّيْنِ أَوْ بِالْجِنَايَةِ بِسَبَبٍ كَانَ فِيْ يَدِ الْغَاصِبِ قَاصِرٌ وَإِذَا أَمْهَرَ عَبْدَ الْغَيْرِ ثُمَّ اشْتَرَاهُ كَانَ تَسْلِيْمُهُ أَدَاءً حَتّٰى تُجْبَرَ عَلَى الْقَبُوْلِ شَبِيْهًا بِالْقَضَاءِ مِنْ حَيْثُ

اَنَّہٗ مَمْلُوْکُہٗ قَبْلَ التَّسْلِیْمِ حَتّٰی یَنْفُذَ اِعْتَاقُہٗ فِیْہِ دُوْنَ اِعْتَاقِھَا،

ترجمہ اور مذکورہ تمام اقسام جس طرح حقوق اللہ میں پائی جاتی ہیں حقوق العباد میں بھی پائی جاتی ہیں چنانچہ عین عبد مغصوب کو (علیٰ حالہ) واپس کر دینا ادار کامل ہے مشغول بالدین یا بالجنایہ ایسے سبب کی وجہ سے جو غاصب کے قبضہ میں ہوا ہے ادار قاصر ہے اور جب (شوہر) نے غیر کے معین غلام کو مہر قرار دیا اور پھر خرید کر مہر میں دیا تو یہ ادار ہے یہاں تک کہ اس غلام کے قبول کرنے پر بیوی کو مجبور کیا جائے گا اور یہ غلام مذکور کو ادا کرنا ادار مشابہ بالقضار ہوگا اس لئے کہ وہ غلام بیوی کو سپرد کرنے سے پہلے شوہر کا مملوک ہے یہی وجہ ہے کہ اس غلام میں شوہر کا اعتاق نافذ ہوگا نہ کہ بیوی کا۔

تشریح واجب کی ادار اور قضار کے اعتبار سے حقوق اللہ میں جو قسمیں نکلتی ہیں وہی اقسام حقوق العباد میں بھی نکلتی ہیں حقوق اللہ کا بیان مع مثالوں کے اوپر گذر چکا ہے اب یہاں سے حقوق العباد میں ساتوں قسموں کو مع امثلہ بیان فرما رہے ہیں (۱) اگر غاصب نے شے مغصوب کو بغیر کسی نقصان کے بعینہ واپس کر دیا تو یہ ادائے کامل ہوگی مثلاً کسی شخص نے کسی کی کتاب غصب کر لی اور بعینہ بغیر کسی نقصان کے مالک کو واپس کر دی تو یہ ادائے کامل ہے، حقوق اللہ میں اس کی مثال نماز کو اس کے وقت میں باجماعت ادا کرنا ہے یا کسی کا غلام غصب کر لیا حال یہ کہ وہ مشغول بالجنایت نہیں تھا اور اسی حالت میں واپس کر دیا یہ بھی ادار کامل کی مثال ہے۔

(۲) دوسری مثال ادار قاصر کی ہے مثلاً کتاب کو جس حالت میں غصب کیا تھا اس حالت میں واپس نہیں کیا بلکہ اس میں نقصان کر کے واپس کیا یا غلام کو مشغول بالجنایت کر کے یا کوئی ظاہری عیب پیدا کر کے واپس کیا حال یہ کہ مالک کے پاس نہ وہ مشغول بالجنایت تھا اور نہ کسی قسم کا حسی نقصان تھا یہ ادار قاصر ہوگی، حقوق اللہ میں اس کی مثال نماز کو بغیر جماعت کے پڑھنا ہے ادار تو اس لئے ہے کہ جو غلام غصب کیا تھا اسی کو واپس کر دیا اور قاصر اس لئے ہے کہ اس کے وصف میں قصور پیدا ہو گیا،

مسئلہ: اگر مشغول بالجنایت یا مشغول بالدین غلام ولی جنایت (اولیار قصاص) کی طرف سپرد کرنے سے پہلے یا دَین میں فروخت کئے جانے سے پہلے مالک کے قبضہ میں ہلاک ہو گیا تو غاصب تاوان سے بری ہو جائے گا اس لئے کہ غاصب کی جانب سے اصل شے کی ادائیگی پائی گئی اور اصل شے کو ادا کرنے کے بعد ادا کرنے والا بری ہو جاتا ہے لہٰذا غاصب بھی اس ادار کے بعد بری ہو جائے گا اور اگر مالک نے اس غلام کو ولی جنایت کے حوالہ کر دیا یا غلام اس جنایت کی وجہ سے قتل کر دیا گیا یا دَین میں فروخت کر دیا گیا تو مالک غاصب سے غلام کی قیمت وصول کر سکتا ہے اس لئے کہ وصف کے بدل جانے

سے اس ادا میں قصور واقع ہو گیا جس کی وجہ سے ایسا ہو گیا گویا کہ ادا نہیں پائی گئی اور جب غاصب کی جانب سے غلام کی ادا نہیں پائی گئی تو غاصب پر غلام کی قیمت واجب ہوگی۔

(۳) تیسری قسم ادا مشابہ بالقضاء ہے اگر کسی شخص نے غیر کے معین غلام کو اپنی بیوی کا مہر مقرر کیا مثلاً راشد نے خالد کے معین غلام کو اپنی بیوی کا مہر مقرر کیا پھر راشد نے خالد کے اس غلام کو خرید کر اپنی بیوی کو سپرد کر دیا تو راشد کا اس غلام کو خرید کر اپنی بیوی کے حوالہ کرنا ادا مشابہ قضاء ہوگا، ادا تو اس لئے ہے کہ راشد نے وہی غلام ادا کیا ہے جس پر عقد نکاح ہوا تھا حتیٰ کہ اگر بیوی اس غلام کو لینے سے انکار کرے تو اس کو قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا اور یہ اس بات کی علامت ہے کہ مذکورہ غلام کی تسلیم ادا ہے اور قضاء کے مشابہ اس لئے ہے کہ ملک کی تبدیلی سے حکماً شئے بدل جاتی ہے لہٰذا مذکورہ غلام کا مالک جب خالد تھا تو اور شخص تھا لیکن جب اس غلام کو راشد نے خرید لیا تو ملک بدلنے سے وہ اور شخص ہو گیا اور جب اس نے اپنی بیوی کے حوالہ کیا تو وہ اور شخص ہو گیا یہی وجہ ہے کہ غلام جس کی ملکیت میں ہوگا اسی کا اعتاق نافذ ہوگا نہ کہ دوسرے کا، مثلاً جب غلام شوہر کی ملک میں ہوگا تو شوہر کا اعتاق نافذ ہوگا (علیٰ ہٰذا القیاس)

غلام چوں کہ وہی ہے جس پر عقد نکاح ہوا تھا لہٰذا اس اعتبار سے ادا ہوگا اور چونکہ تبدل ملک سے تبدل عین ہو جاتا ہے اس اعتبار سے اگرچہ حقیقۃً قضاء نہیں ہے مگر مشابہ قضاء ضرور ہے اسی وجہ سے اس کو ادا مشابہ قضاء کہتے ہیں۔

سوال: غیر کے معین غلام میں جس پر عقد نکاح منعقد ہوا ہے ادا اور قضاء دونوں حیثیتیں موجود ہیں تو اس کا نام ادا مشابہ قضا کیوں رکھا گیا اس کا برعکس قضاء مشابہ ادا کیوں نہیں رکھا گیا۔

جواب: ادا کا تعلق غلام کی ذات سے ہے اور قضاء کا تعلق وصف ملکیت سے ہے اور ذات ہر حال میں موجود ہے اس میں کسی قسم کا تغیر نہیں ہوتا، شوہر کے خریدنے سے پہلے جب مالک کی ملک میں تھا اس وقت اس کی جو شخصیت تھی شوہر کی ملکیت میں آنے کے بعد بھی وہی شخصیت ہے اور بیوی کی ملکیت میں جانے کے بعد بھی وہی شخصیت ہے، غرضیکہ غلام کی شخصیت اور ذات میں کوئی تغیر نہیں آتا بخلاف وصف مملوکیت کے کہ وہ تغیر ملک سے متغیر ہوتا ہے ذات چوں کہ اصل ہوتی ہے اور وصف فرع، لہٰذا نام رکھنے میں ذات کا اعتبار کیا گیا اور اس کا نام ادا مشابہ بالقضاء رکھا گیا۔

رہی یہ بات کہ تبدل ملک سے تبدل عین حکماً ہو جاتا ہے اس کی کیا دلیل ہے؟ سو اس کی دلیل یہ ہے، ایک روز رسول صلعم حضرت عائشہ رضؓ کی آزاد کردہ باندی حضرت بریرہ کے پاس تشریف

لے گئے، حضرت بریرہ نے ازراہ ضیافت آپ کی خدمت میں کچھ کھجوریں پیش فرمائیں حالاں کہ ہانڈی میں گوشت پک رہا تھا تو اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ازراہ مزاح فرمایا کیا اس گوشت میں ہمارا حصہ نہیں ہے، حضرت بریرہ رضؓ نے عرض کیا اے اللہ کے رسول! یہ گوشت صدقہ کا ہے، آپ کے لئے حلال نہیں ہے آپ نے فرمایا تمہارے لئے اگرچہ صدقہ ہے لیکن ہمارے لئے تو ہدیہ ہے، اس حدیث سے معلوم ہوا کہ ملک بدل جانے سے حکماً عین شے بدل جاتی ہے۔

وَضِمَانُ الْغُصَبِ قَضَاءٌ بِمِثْلٍ مَعْقُوْلٍ وَضِمَانُ النَّفْسِ وَالْأَطْرَافِ بِالْمَالِ قَضَاءٌ بِمِثْلٍ غَيْرِ مَعْقُوْلٍ وَإِذَا تَزَوَّجَ عَلٰى عَبْدٍ غَيْرِ عَيْنِهٖ كَانَ تَسْلِيْمُ الْقِيْمَةِ قَضَاءً هُوَ فِيْ حُكْمِ الْأَدَاءِ حَتّٰى تُجْبَرَ عَلَى الْقُبُوْلِ كَمَا اَتَاهَا بِالْمُسَمّٰى،

ترجمہ اور غصب کا ضمان قضاء بمثل معقول ہے اور نفس اور اطراف کا ضمان بالمال قضاء بمثل غیر معقول ہے اور جب شوہر نے عبد غیر معین پر شادی کی تو شوہر کا غلام کی قیمت دیدینا یہ قضاء فی معنے الاداء ہے یعنی ایسی قضاء ہے جو اداء کے حکم میں ہے حتیٰ کہ بیوی کو اس قیمت کے قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا ایسا ہی جیسا کہ نفس غلام کو سپرد کرنے کی صورت میں (قبول کرنے پر) مجبور کیا جاتا،

تشریح (۴) مصنف علیہ الرحمہ یہاں سے حقوق العباد میں قضاء کی اقسام کو بیان فرما رہے ہیں، اگر کسی شخص نے ذوات الامثال مثلاً گندم وغیرہ میں سے کوئی شے غصب کر لی پھر وہ ہلاک ہوگئی اور وہ چیز بازار میں دستیاب بھی ہے تو غاصب پر اس کا مثل واجب ہوگا مثلاً گندم کا ضمان گندم سے اور چاول کا چاول سے واجب ہوگا یہ قضاء بمثل معقول کامل کی مثال ہے اس لئے کہ ضمان میں ادا کی گئی شے، شے مغصوب کے صورۃً اور معنےً مماثل ہے یہ حقوق العباد میں اقسام سبعہ میں سے چوتھی قسم ہے۔

(۵) اور اگر مغصوب شے ذوات القیم میں سے ہو مثلاً حیوان، یا ذوات الامثال میں سے ہو مگر بازار میں دستیاب نہ ہو تو غاصب پر شے مغصوب کی قیمت واجب ہوگی اور یہ قضاء بمثل معقول قاصر کہلائے گی، قاصر اس لئے ہے کہ قیمت شے مغصوب کے معنیً مماثل ہے مگر صورۃً مماثل نہیں ہے مثل معقول کامل کو مثل معقول قاصر پر تقدم حاصل ہوتا ہے چنانچہ جانی (جنایت کرنے والا) اگر مثل معقول کامل پر قادر ہو تو مثل معقول قاصر قبول نہیں کی جائے گی مثلاً غاصب اگر گندم کے عوض گندم

دینے پر قادر ہے تو گندم کی قیمت لینے پر مغصوب عنہ کو مجبور نہیں کیا جائے گا البتہ اگر مثل معقول کامل کے ادار کرنے پر قادر نہ ہو تو مغصوب عنہ کو مثل معقول قاصر یعنی مغصوب شے کی قیمت لینے پر مجبور کیا جائے گا۔

(۶) وضمان النفس والاطراف: یہ حقوق العباد کی اقسام سبعہ میں سے چھٹی قسم کا بیان ہے اور اس کا نام قضار بمثل غیر معقول ہے مثلاً اگر کسی شخص نے خطاءً کسی شخص کو قتل کر دیا یا اعضار میں سے کوئی عضو کاٹ دیا تو اس قاتل اور قاطع پر قتل نفس کی صورت میں دیت جس کی مقدار امام صاحب کے نزدیک سو اونٹ یا ایک ہزار دینار یا دس ہزار درہم ہے اور قطع عضو کی صورت میں اُرش واجب ہوتا ہے جس کی مقدار مختلف اعضار کے اعتبار سے مختلف ہے تفصیل کے لئے کتب فقہ کی جانب رجوع کریں۔

خلاصہ یہ ہے کہ نفس یا عضو کو خطاءً تلف کرنے کی صورت میں دیت یعنی مالی تاوان کا واجب ہونا قضار بمثل غیر معقول ہے اس لئے کہ تلف شدہ نفس اور عضو کے اور مال کے درمیان کوئی مماثلت نہیں ہے صورۃً مماثلت کا نہ ہونا تو ظاہر ہے اور معنیً اس لئے نہیں کہ مال مملوک اور آدمی مالک متبذل اور مال متبذَل نیز مالک مخدوم اور مال خادم ہوتا ہے دونوں میں کوئی مماثلت نہیں ہے بلکہ تضاد ہے۔

سوال: جب نفس اور مال کے درمیان کوئی مماثلت ہی نہیں ہے تو پھر نفس اور عضو کے عوض مال کیوں واجب کیا جاتا ہے۔

جواب: اگر مال واجب نہ کیا جائے تو نفس محترم مفت میں ضائع ہو جائے گا اس لئے کہ قصاص تو صرف قتل عمد کی صورت میں واجب ہوتا ہے۔

(۷) واذا تزوج: یہ قضار مشابہ ادار کی مثال ہے جو کہ ساتویں اور آخری قسم ہے اگر کسی شخص نے عبد غیر معین پر عقد نکاح کیا اگر شوہر متوسط درجہ کا غلام ادا کر دے تو یہ بلا ادار ہے اور اگر متوسط درجہ کے غلام کی قیمت ادا کر دے تو یہ قضار مشابہ ادار ہے اس لئے کہ عبد غیر معین معلوم الذات اور مجہول الصفات ہے لہٰذا اگر عبد کی تعیین میں شوہر اور بیوی کے درمیان اختلاف پیدا ہو جائے تو متوسط درجہ کا غلام واجب ہوگا اور متوسط کی تعیین قیمت کے ذریعہ ہوگی اس لئے کہ اگر قیمت اعلیٰ ہے تو غلام بھی اعلیٰ ہوگا اور اگر ادنیٰ ہے تو ادنیٰ ہوگا، اور اگر قیمت متوسط ہے تو غلام بھی متوسط ہوگا لہٰذا قیمت ادار کے حکم میں ہوگی، عبد غیر معین کو مہر مقرر کرنا اگرچہ امام شافعیؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے مگر احناف کے نزدیک جائز ہے لہٰذا اگر شوہر نے درمیانی درجہ کا غلام ادا کر دیا تو یہ ادا ہوگا لیکن اگر درمیانی درجہ کے غلام کی قیمت ادا کر دی تو قضار مشابہ ادار ہوگی، قضار تو اس لئے کہ قیمت واجب نہیں ہے بلکہ واجب کا مثل ہے اور قیمت کا ادا کرنا ادار کے مشابہ اس لئے ہے کہ مذکورہ صورت

میں غلام کا وصف مجہول ہے، معلوم نہیں کہ اعلیٰ درجہ کا غلام مراد ہے یا ادنیٰ درجہ کا یا متوسط درجہ کا ایسی صورت میں چوں کہ متوسط درجہ کا غلام واجب ہوتا ہے اور متوسط درجہ کے غلام کی تعیین قیمت کے ذریعہ ہوگی اس اعتبار سے قیمت اصل ہوئی جب قیمت اصل ہوئی تو قیمت کا ادا کرنا ایسا ہے جیسے متوسط درجہ کا غلام ادا کرنا اور عبد متوسط کا ادا کرنا ادار ہے لہٰذا قیمت کا ادا کرنا بھی ادا کے معنے میں ہوگا۔

حتی تجبر الخ یہ قیمت کی مشابہ بالادار ہونے پر تفریع ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ جب قیمت کا ادا کرنا ادار کے معنے میں ہے لہٰذا اگر عورت نے قیمت قبول کرنے سے انکار کر دیا تو قاضی کی طرف سے عورت قیمت قبول کرنے پر مجبور کیجائیگی جیساکہ عبد متوسط کے قبول کرنے پر مجبور کی جاتی ہے مذکورہ صورت اسی صورت میں ہے جب کہ عقد نکاح عبد غیر معین پر کیا ہو اور اگر عبد معین پر عقد نکاح کیا تھا اور اس کی قیمت ادا کر دی تو یہ قضار محض ہوگا نہ کہ قضار مشابہ بہ ادار۔

ثُمَّ الشَّرْعُ فَرَّقَ بَيْنَ وُجُوبِ الْأَدَاءِ وَوُجُوبِ الْقَضَاءِ فَجَعَلَ الْقُدْرَةَ الْمُمْكِنَةَ شَرْطًا لِوُجُوبِ الْأَدَاءِ دُونَ الْقَضَاءِ لِأَنَّ الْقُدْرَةَ شَرْطُ الْوُجُوبِ وَلَا يَتَكَرَّرُ الْوُجُوبُ فِي وَاجِبٍ وَاحِدٍ وَالشَّرْطُ كَوْنُهُ مُتَوَهَّمَ الْوُجُودِ لَا كَوْنُهُ مُتَحَقِّقَ الْوُجُودِ فَإِنَّ ذٰلِكَ لَا يَسْبِقُ الْأَدَاءَ وَلِهٰذَا قُلْنَا إِذَا بَلَغَ الصَّبِيُّ أَوْ أَسْلَمَ الْكَافِرُ فِي اٰخِرِ وَقْتٍ تَلْزَمُهُ الصَّلٰوةُ خِلَافًا لِزُفَرَ وَالشَّافِعِيِّ لِجَوَازِ أَنْ يَظْهَرَ فِي الْوَقْتِ إِمْتِدَادٌ بِوُقُوفِ الشَّمْسِ كَمَا كَانَ لِسُلَيْمَانَ عَلَيْهِ السَّلَامُ،

ترجمہ پھر شارع نے وجوب ادار اور وجوب قضار کے درمیان فرق کیا ہے چنانچہ قدرۃ ممکنہ کو وجوب ادار کے لئے شرط قرار دیا ہے نہ کہ وجوب قضار کے لئے اس لئے کہ قدرت وجوب کی شرط ہے اور واجب واحد میں وجوب متکرر نہیں ہو سکتا اور قدرۃ ممکنہ کے لئے متوہم الوجود ہونا شرط ہے نہ کہ متحقق الوجود ہونا اس لئے کہ متحقق الوجود (وجود واقعی) ادار پر سابق نہیں ہوتا اور اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ جب آخر وقت میں بچہ بالغ ہوا یا کافر مسلمان ہوا تو نماز لازم ہوگی بخلاف امام شافعی وزفر کے اس لئے کہ یہ بات ممکن ہے کہ توقفِ شمس کے ذریعہ وقت میں امتداد ظاہر ہو جائے جیساکہ حضرت سلیمان علیہ السلام کے لئے ظاہر ہوا تھا۔

تشریح: مصنف علیہ الرحمہ حقوق العباد میں اقسام ادار اور قضار سے فارغ ہونے کے بعد

وجوب ادار اور وجوبِ قضار میں فرق بیان فرمارہے ہیں اور ضمن میں قدرت کے مسئلہ کو بھی بیان کردیا
جو کہ مکلف ہونے کی شرط ہے

بطور تمہید اولاً یہ سمجھنا ضروری ہے کہ علمار امت کے درمیان اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ تکلیف بالممتنع جس کو تکلیف مالایطاق بھی کہتے ہیں جائز ہے یا نہیں، ہمارے اصحاب یہ فرماتے ہیں کہ تکلیف مالا یطاق عقلاً بھی جائز نہیں ہے چہ جائیکہ شرعًا واقع اور جائز ہو، ہمارے اصحاب اللہ تعالےٰ کے قول " لایکلف اللہ نفسًا الا وسعہا " اور اجماع سے استدلال کرتے ہیں اور اس قسم کا نام مستحیل عقلاً رکھا ہے۔

اشعریہ کا عقیدہ: اشعریہ کے نزدیک تکلیف مالایطاق عقلاً تو جائز ہے مگر وقوع میں اختلاف ہے مگر صحیح یہی ہے کہ واقع نہیں ہے، مذکورہ اختلاف ممتنع لذاتہ میں ہے جیساکہ اجتماع بین الضدین او قلب حقائق اشیار، لیکن تکلیف بما ہو ممتنع لغیرہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے یہ بالاتفاق عقلاً جائز اور شرعًا واقع ہے جیساکہ ان کفار کا ایمان لانا جن کا ایمان نہ لانا خدا کے علم میں ہے اور وہ حالت کفر پر فوت ہوگئے مثلاً فرعون، قارون وغیرہ، اور تکلیف بما ہو ممکن بنفسہ و ممتنع عادۃً، جیساکہ انسان کو اڑنے کا اور نابینا کو دیکھنے کا مکلف بنانا جمہور کے نزدیک غیر واقع ہے بخلاف اشعریہ کے۔

اور اگر ممکن فی نفسہ ہے مگر خدا کے علم میں عدم وقوع ہونے کی وجہ سے ممتنع ہے ایسے فعل کے وقوع میں کوئی نزاع نہیں ہے اور خدا کا عدم ایمان کا علم، ایمان پر مکلف کی قدرت و اختیار کو خارج نہیں کرتا اور اللہ تعالےٰ کا کسی شے کے بارے میں وقوع یا عدم وقوع کا علم اس شے کے وقوع یا امتناع کو واجب نہیں کرتا ورنہ تو باب تکلیف مسدود ہوجائے گا مثلاً اللہ تعالےٰ کو ابوجہل کے ایمان نہ لانے کا علم ہے کہ ابوجہل اپنے اختیار اور قدرت سے ایمان نہیں لائے گا، اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ ابوجہل کو ایمان پر قدرت اور اختیار حاصل ہے لہٰذا ابوجہل کا ایمان لانا ممتنع نہ رہے گا ورنہ تو اللہ تعالےٰ کا اس اختیار و قدرت سے جہل لازم آئے گا جو کہ محال ہے۔

ہمارے اصحاب کی دلیل: ہمارے اصحاب کی دلیل یہ ہے کہ عاجز عن الفعل کو اس فعل کا مکلف بنانا کھلی بے وقوفی ہے جیساکہ اندھے کو دیکھنے کا مکلف بنانا لہٰذا ایسے فعل کی اللہ تعالےٰ کی طرف نسبت کرنا جو کہ حکیم مطلق ہے ہرگز درست نہیں ہے اس کی مزید وضاحت یہ ہے کہ تکلیف کی حکمت ابتلار اور آزمائش ہے اور یہ اسی فعل میں ہوسکتا ہے جس میں بندہ ترک و فعل کا مختار ہو اور اگر وجود فعل بندہ کے اختیار سے ممکن ہی نہ ہو تو بندہ ترک فعل پر مجبور ہوگا جس کی وجہ سے ابتلار اور آزمائش کے معنے متحقق نہیں ہوسکتے جو کہ تکلیف کا مقتضیٰ ہیں، اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ قدرۃ ممکنہ (ادنیٰ قدرت) وجوب ادار کے لئے شرط ہے وجوب قضار کے لئے شرط نہیں ہے اسی کی طرف مصنف نے اپنے قول

دون القضاء سے اشارہ کیا ہے یہاں تک کہ اگر کوئی شخص وقت میں اداء پر قادر ہوگیا اور خروج وقت کے بعد قدرت زائل ہوگئی تو قضاء پھر بھی واجب رہے گی۔

فجعل اللہ القدرۃ الممکنۃ الخ مصنف علیہ الرحمہ یہاں سے وجوب اداء اور وجوب قضاء کے درمیان فرق بیان کرنا چاہتے ہیں جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے محض اپنے فضل وکرم سے اداء واجب کے لئے قدرت ممکنہ کو شرط قرار دیا ہے تاکہ تکلیف مالا یطاق اور جبر لازم نہ آئے نفس وجوب کے لئے سبب کا موجود ہونا تو ضروری ہے مگر قدرت شرط نہیں ہے نہ حقیقی اور نہ وہمی، اس لئے کہ نفس وجوب تو بندہ کے دخل کے بغیر جبراً اللہ کی طرف سے ہوتا ہے البتہ وجوب اداء کے لئے قدرت متمکنہ متوہمہ شرط ہے نہ کہ حقیقیہ اس لئے کہ محض وجوب سے اداء متحقق نہیں ہوتی اس لئے کہ دونوں میں بہت بڑا فرق ہے بایں طور کہ نفس وجوب اجباری ہے اور وجوب اداء اختیاری ۔

لان القدرۃ شرط الوجوب ولا یتکرر الوجوب فی واجب واحد : جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ وجوب قضاء کا سبب وہی ہے جو وجوب اداء کا ہے جب دونوں کا سبب واحد ہے تو وجوب بھی واحد ہی ہوگا مطلب یہ کہ قضاء میں بعینہ وہی وجوب ہے جو اداء کے اندر تھا کوئی علیحدہ اور مستقل وجوب نہیں ہے اور اس وجوب کے لئے وجوب اداء کے وقت قدرت متحقق ہوچکی ہے اگر قدرت کو وجوب قضاء کے لئے بھی شرط قرار دیدیا جائے تو شرط مکرر ہوجائے گی اور شرط کے تکرار سے وجوب جو کہ مشروط ہے مکرر ہوجائے گا، لہٰذا لازم آئے گا کہ واجب واحد کے لئے دو وجوب ہوں اور یہ بالضرورت باطل ہے لہٰذا یہ بات ثابت ہوگئی کہ وجوب قضاء کے لئے قدرت ممکنہ شرط نہیں ہے مطلوب صرف وصیت یا اثم ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ آخر عمر میں فوت شدہ فرائض کی تلافی ضروری ہوتی ہے اور یہ بات بالیقین معلوم ہے کہ اس وقت تلافی پر قدرت نہیں ہے مثلاً اگر کسی شخص پر ہزاروں نمازیں اور سالہا سال کے روزے باقی ہوں تو یہ شخص آخر وقت میں ان تمام فرائض کی ادائیگی پر قدرت نہیں رکھتا لہٰذا نتیجہ فدیہ کی وصیت یا اثم کی صورت میں ہوگا خلاصہ یہ کہ وجوب قضاء کے لئے قدرت شرط نہیں ہے جب کہ فعل مطلوب نہ ہو اور اگر فعل مطلوب ہو تو قدرت ممکنہ شرط ہے اس لئے کہ طلب فعل قدرت ممکنہ کے بغیر جائز نہیں ہے چوں کہ یہ تکلیف مالا یطاق ہے۔

والشرط کونہ متوہم الوجود الخ وجوب اداء کے لئے قدرت ممکنہ متوہمہ یعنی ایسی قدرت جو کہ محتمل الوجود ہو شرط ہے نہ کہ قدرت حقیقیہ موجودہ اس لئے کہ قدرت کا اداء پر مقدم ہونا ضروری ہے اور قدرت حقیقیہ موجودہ اداء پر مقدم نہیں ہوسکتی بلکہ اداء کے ساتھ ساتھ ہوتی ہے اور قدرت ممکنہ متوہمہ اداء پر مقدم ہوسکتی ہے لہٰذا یہی قدرت وجوب اداء کے لئے شرط ہوگی۔

خلاصہ یہ کہ قدرت ممکنہ کے لئے فی الحال موجود ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ اس کے موجود ہونے کا احتمال ہی کافی ہے یہی وجہ ہے کہ چار رکعت کے وجوب ادار کے لئے چار رکعت کی مقدار وقت کا حقیقۃً موجود ہونا ضروری نہیں ہے جیساکہ امام شافعی وامام زفرؒ کے نزدیک ضروری ہے بلکہ اس وقت کے وجود کا احتمال ہی کافی ہے بایں طور کہ من جانب اللہ وقت میں وسعت ہو جائے جیساکہ حضرت سلیمان علیہ السلام کے لئے وقت میں وسعت ہوگئی تھی۔

قدرت کا ادار پر مقدم ہونا اس لئے ضروری ہے کہ قدرت ادار کے لئے شرط ہے اور ادا مشروط ہے اور شرط کا مشروط پر مقدم ہونا ضروری ہے اور ممکنہ محققہ ادار پر مقدم ہو نہیں سکتی لہٰذا شرط بھی نہیں ہو سکتی۔

ولہٰذا قلنا اذا بلغ الصبی الخ جب یہ بات معلوم ہوگئی کہ وجوب ادار کے لئے قدرت محققہ ضروری نہیں ہے بلکہ قدرت متوہمہ کافی ہے تو اگر ایسے وقت میں جبکہ صرف تحریمہ کا وقت باقی ہے کوئی بچہ بالغ یا کوئی مسافر مقیم یا کوئی حائضہ طاہرہ ہوگئی تو ان پر اس وقت کی نماز استحساناً واجب ہوگی اس لئے کہ وقت میں امتداد ہو کا احتمال ہے اور ایسا ممکن بھی ہے جیساکہ سلیمان علیہ السلام کے لئے گھوڑوں کے معائنہ کے وقت، اور حضرت یوشع علیہ السلام کے لئے فتح بیت المقدس کے وقت اور آنحضرت صلعم کے لئے حضرت علی کے لئے عصر کی نماز قضار ہونے کی وجہ سے ایسا ہو چکا ہے امام شافعی اور امام زفرؒ کے نزدیک مذکورہ صورتوں میں نماز واجب نہیں ہوگی اس لئے کہ مکلف وقت کے فوت ہو جانے کی وجہ سے ادار پر قادر نہیں ہے اور امتداد متوہم وجوب ادار کے لئے کافی نہیں ہے اور قیاس کا تقاضہ بھی یہی ہے استحسان اور قیاس کی دلیلوں کے لئے مطولات کی طرف رجوع کریں۔

فَصَارَ الْاَصْلُ مَشْرُوْعًا وَوَجَبَ النَّقْلُ لِلْعَجْزِ فِيْهِ ظَاهِرًا كَمَا فِي الْحَلْفِ عَلٰى مَسِّ السَّمَاءِ وَهُوَ نَظِيْرُ مَنْ هَجَمَ عَلَيْهِ وَقْتُ الصَّلٰوةِ وَهُوَ فِي السَّفَرِ اَنَّ خِطَابَ الْاَصْلِ يَتَوَجَّهُ عَلَيْهِ ثُمَّ يَتَحَوَّلُ اِلَى التُّرَابِ لِلْعَجْزِ الْحَالِيِّ،

ترجمہ: لہٰذا اس احتمال کی وجہ سے ادار واجب ہوگئی اور ادار سے بظاہر عاجز ہونے کی وجہ سے قضار واجب ہوگئی اور یہ آسمان کو چھونے کے مانند ہے اور وہ یعنی توہم کا اعتبار کرنا اس

شخص کی نظیر ہے کہ جس پر نماز کا اچانک وقت آگیا ہو حال یہ کہ وہ سفر میں ہو، اولاً من ہجم علیہ الوقت کی جانب اصل یعنی وضو کا خطاب متوجہ ہوتا ہے پھر وہ خطاب عجز حالی کیوجہ سے تراب کی طرف منتقل ہو جاتا ہے۔

تشریح مصنف علیہ الرحمہ یہاں سے یہ بیان فرمارہے ہیں کہ قدرت ممکنہ کی وجہ سے اولاً ادار لازم ہوتی ہے مگر چوں کہ بندہ بظاہر ادار سے عاجز ہوتا ہے اس لئے وجوب، ادار سے قضار کیجانب منتقل ہو جاتا ہے، مذکورہ مسئلہ ایسا ہی ہے جیسا کہ کسی شخص نے مس سمار کی قسم کھائی مثلاً یوں کہا۔ واللہ لیمسن السمار، تو یہ یمین منعقد ہو جائے گی اس لئے کہ مس سمار متصور ہے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے شب معراج میں واقع ہو چکا ہے اس کے علاوہ ملائکہ صعود کرتے رہتے ہیں، جنوں کے بارے میں خبر دیتے ہوئے اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے۔ انا لمسنا السمار، لہٰذا اس امکان کی وجہ سے یمین منعقد ہو جائے گی اور مس سمار سے عجز ظاہر ہونے کی وجہ سے حالف حانث ہو جائے گا۔

سوال: حج کے لئے زاد اور راحلہ قدرت ممکنہ ہے اور قدرت ممکنہ کے لئے متوہمہ ہونا کافی ہے لہٰذا حج کے لئے زاد و راحلہ کا وہمًا متصور ہونا کافی ہونا چاہئے خارج میں ہونا ضروری نہ ہونا چاہئے حالاں کہ اس کا کوئی شخص قائل نہیں ہے حالاں کہ زاد و راحلہ کے بغیر حج بکثرت واقع ہے بہت سے حضرات ہیں جو زاد اور راحلہ کے بغیر پیدل حج کرتے ہیں بخلاف ادار صلوٰۃ آخر وقت میں امتداد وقت کیوجہ سے بہت نادر ہے۔

جواب: حج میں باوجودیکہ بہت سے لوگ بغیر زاد و راحلہ کے حج کرتے ہیں قدرت متمکنہ متوہمہ کافی نہیں ہے اس لئے کہ حج میں قدرت متوہمہ کا اعتبار کرنے میں حرج عظیم ہے اس کے علاوہ اگر حج کے بارے میں قدرت متوہمہ کا اعتبار کر لیا جائے تو اس کا ثمرہ وجوب قضار کی شکل میں ظاہر نہ ہوگا اس لئے کہ حج کی قضار نہیں ہے۔

وہو نظیر من ہجم علیہ الخ اور قدرت ممکنہ میں امکان و توہم کا اعتبار ایسا ہی ہے جیسا کہ اس شخص کے بارے میں کہ جس پر نماز کا وقت سفر میں اچانک داخل ہو گیا ہو تو اولاً اصل یعنی وضور کا خطاب متوجہ ہوگا اور وہ اللہ تعالیٰ کا قول ، فاغسلوا وجوہکم الخ ، ہے اور اولاً وضو کا خطاب بطریق کرامت پانی موجود ہو جانے کے امکان کی وجہ سے ہے جیسا کہ بعض مشائخ کے لئے ایسا ہو چکا ہے یہی وجہ ہے کہ اگر قریب میں پانی کے موجود ہونے کا ظن غالب ہو تو پانی کی تلاش واجب ہے اس کے بعد عجز طاری کی وجہ سے خلیفہ یعنی مٹی کی طرف حکم منتقل ہوگا۔

خلاصہ یہ کہ جس طرح اس مسئلہ میں قدرت ممکنہ متوہمہ پائے جانے کی وجہ سے اس پر طلب ماء

واجب ہے اسی طرح ماقبل کے مسئلہ میں نماز کے وقت کے جزء اخیر کے پائے جانے کی صورت میں جو کہ قدرت متوہمہ ہے اصل یعنی ادار صلوٰۃ واجب ہوگی مگر جب ادار صلوٰۃ سے عجز ظاہر ہوگا تو قضار کیجانب انتقال ہوگا۔

وَمِنَ الْاَدَاءِ مَالَا یَجِبُ اِلَّا بِقُدْرَۃٍ مُیَسِّرَۃٍ لِلْاَدَاءِ وَھِیَ زَائِدَۃٌ عَلَی الْاَوَّلِ بِدَرَجَۃٍ وَالْفَرْقُ مَا بَیْنَھُمَا اَنَّ بِالثَّانِیَۃِ تَتَغَیَّرُ صِفَۃُ الْوَاجِبِ فَیَصِیْرُ سَمْحًا سَھْلًا فَیُشْتَرَطُ دَوَامُھَا لِبَقَاءِ الْوَاجِبِ لِاَنَّ الْحَقَّ مَتٰی وَجَبَ بِصِفَۃٍ لَا یَبْقٰی وَاجِبًا اِلَّا بِتِلْکَ الصِّفَۃِ،

ترجمہ اور بعض ادار وہ ہیں کہ جو صرف قدرت میسرہ للادار ہی سے واجب ہوتی ہیں اور یہ قدرت میسرہ قدرت ممکنہ سے ایک درجہ زائد ہے اور ان دونوں قدرتوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ ثانی یعنی قدرت میسرہ کے ذریعہ صفت واجب متغیر ہوجاتی ہے جس کی وجہ سے وہ واجب آسان اور سہل ہوجاتا ہے لہٰذا قدرت میسرہ کا دوام بقار واجب کے لئے ضروری ہوگا اس لئے کہ واجب جب کسی صفت کے ساتھ واجب ہوتا ہے تو اسی صفت کے ساتھ باقی رہتا ہے۔

تشریح مصنف علیہ الرحمہ قدرت ممکنہ کے بیان سے فارغ ہونے کے بعد قدرت میسرہ کو بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ بعض ادار ایسی ہوتی ہیں کہ وہ قدرت میسرہ ہی سے واجب ہوتی ہیں اور قدرت میسرہ قدرت ممکنہ سے ایک درجہ زائد ہوتی ہے اس لئے کہ قدرت ممکنہ سے صرف قدرت حاصل ہوتی ہے اور قدرت میسرہ سے قدرت کے ساتھ ساتھ یسر وسہولت بھی حاصل ہوتی ہے یہ مطلب نہیں کہ مامور بہ اولاً صفت عسر کے ساتھ واجب تھا پھر قدرت میسرہ کی وجہ سے یسر کی جانب متغیر ہوگیا، بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ اس مامور بہ کو قدرت ممکنہ کے ذریعہ واجب فرمادیتے تب بھی جائز تھا جیسا کہ دیگر بعض عبادات کو قدرت ممکنہ کے ذریعہ واجب فرمایا ہے مگر اللہ تعالیٰ نے محض اپنے فضل وکرم سے بعض واجبات کو قدرت میسرہ پر موقوف رکھا ہے تو گویا کہ اس قدرت میسرہ کے ذریعہ عسر سے یسر کی جانب متغیر کردیا اور قدرت میسرہ عام طور پر عبادات مالیہ میں شرط ہوتی ہے نہ کہ عبادات بدنیہ میں اس لئے کہ مال نفس کے لئے محبوب ہوتا ہے اور محبوب کو اپنے اختیار سے جدا کرنا امر شاق ہوتا ہے اسی لئے عبادت مالیہ میں قدرت میسرہ کو شرط قرار دیا ہے گو بعض عبادات مالیہ میں بھی قدرت میسرہ شرط نہیں ہے جیسا کہ صدقۃ الفطر، اس میں قدرت ممکنہ شرط ہے

یہ فرق باعتبار مفہوم کے ہے جو فرق فی الحد کہلاتا ہے آئندہ والفرق ما بینہما سے فرق فی الحکم کو بیان فرمارہے ہیں جس کو اسمی بھی کہتے ہیں لہٰذا اب یہ اعتراض نہیں ہو سکتا کہ ثانی فرق لاحاصل ہے۔

والفرق ما بینہما ان بالثانیۃ تتغیر صفۃ الواجب: یعنی دونوں قدرتوں کے درمیان فرق فی الحکم یہ ہے کہ ثانی قدرت کی وجہ سے واجب سہل اور آسان ہو جاتا ہے لہٰذا بقار واجب کے لئے قدرت میسرہ کا دوام ضروری ہے لہٰذا جب تک قدرت میسرہ باقی رہے گی واجب بھی باقی رہے گا اور جب قدرت میسرہ منتفی ہو جائے گی تو واجب بھی منتفی ہو جائے گا اس لئے کہ واجب صفت لیسر کے ساتھ ثابت ہوا تھا اگر قدرت میسرہ کے انتفار کی صورت میں بھی واجب باقی رہے تو لیسر کا عسر کی جانب متغیر ہونا لازم آئے گا، یہی مطلب ہے مصنف کے قول، لان الحق متی وجب بصفۃ لایبقی واجبا الا بتلک الصفۃ۔ قدرت ممکنہ اصل فعل پر قدرت کے لئے شرط قرار دی گئی ہے اس لئے کہ فعل کا وجود بغیر قدرت ممکنہ نہیں ہو سکتا جیسا کہ شہود فی النکاح ثبوت نکاح کے لئے شرط ہے بقار نکاح کے لئے بقار شہود ضروری نہیں ہے۔

وَلِهٰذَا قُلْنَا بِاَنَّهٗ يَسْقُطُ الزَّكٰوةُ بِهَلَاكِ النِّصَابِ وَالْعُشْرُ بِهَلَاكِ الْخَارِجِ وَالْخَرَاجُ اِذَا اصْطَلَمَ الزَّرْعَ اٰفَةٌ لِاَنَّ الشَّرْعَ اَوْجَبَ الْاَدَاءَ بِصِفَةِ الْيُسْرِ اَلَا تَرٰى اَنَّهٗ خَصَّ الزَّكٰوةَ بِالْمَالِ النَّامِيْ الْحَوْلِيِّ وَالْعُشْرَ بِالْخَارِجِ حَقِيْقَةً وَالْخَرَاجَ بِالتَّمَكُّنِ مِنَ الزِّرَاعَةِ

ترجمہ اور اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ نصاب کے ہلاک ہونے سے واجب ساقط ہو جاتا ہے اور وہ زکوٰۃ ہے اور عشر پیداوار کے ہلاک ہونے سے ساقط ہو جاتا ہے اور خراج ساقط ہو جاتا ہے جبکہ کوئی آفت کھیتی کو ہلاک کر دے اس لئے کہ شریعت نے ادار کو صفت لیسر کے ساتھ واجب کیا ہے کیا تم نہیں دیکھتے کہ شارع نے زکوٰۃ کو مال نامی حولی کے ساتھ خاص کیا ہے اور عشر کو حقیقی پیداوار کے ساتھ خاص کیا ہے اور خراج کو قدرت علی الزراعت کے ساتھ خاص کیا ہے۔

تشریح جب اصولی طور پر یہ بات معلوم ہوگئی کہ بقار واجب کے لئے قدرت میسرہ کی بقار ضروری ہے تو اگر نصاب ہلاک ہو جائے تو زکوٰۃ ساقط ہو جائے گی اس لئے کہ زکوٰۃ کا وجوب قدرت میسرہ سے ہوتا ہے (ورنہ تو زکوٰۃ تاوان محض ہو جائے گی) چوں کہ قدرت ممکنہ نفس مال کی ملک سے حاصل ہو جاتی ہے مگر نفس مال (نصاب) میں نمو کی شرط لگانا خواہ نمو حقیقۃً ہو یا حکماً یہی قدرت میسرہ ہے لہٰذا اگر نصاب تمام حول کے بعد ہلاک ہو گیا تو قدرت میسرہ ختم ہو جائے گی جس کی وجہ سے

زکوٰۃ بھی ساقط ہو جائے گی بخلاف امام شافعی رح کے کہ ان کے یہاں زکوٰۃ ساقط نہ ہوگی اس لئے کہ ان کے یہاں واجب پر قدرت کے بعد واجب ساقط نہیں ہوتا اور اگر کسی شخص نے نصاب قصدًا ہلاک کر دیا تو اس شخص پر ہمارے نزدیک بھی زجرًا علی التعدی زکوٰۃ واجب رہے گی، نصاب کے ہلاک ہونے کی صورت میں زکوٰۃ کا سقوط کل نصاب کی ہلاکت کی صورت میں ہے اور اگر بعض نصاب ہلاک ہوا تو بعض نصاب کی زکوٰۃ ساقط ہوگی۔

والعشر بہلاک الخارج: عشر بھی قدرت میسرہ کی وجہ سے واجب ہوتا ہے اس لئے کہ قدرت ممکنہ تو نفس زراعت سے حاصل ہو جاتی ہے جب شارع نے نو حصے کاشتکار کے پاس چھوڑ دیئے صرف دسواں حصہ وصول کیا تو یہ یسر کی دلیل ہے لہٰذا اگر تصدق پر قدرت کے بعد پیدا شدہ شئے ہلاک ہوگئی تو عشر بحصتہ ساقط ہو جائے گا اس لئے کہ عشر اضافی شئے ہے جو کہ تسعہ اعشار کو کاشتکار کے پاس رہنے کا تقاضہ کرتی ہے۔

اسی طرح خراج بھی قدرت میسرہ کی وجہ سے واجب ہوتا ہے اس لئے کہ قدرت ممکنہ تو نزول مطر اور سلامتی آلات حرث کی صورت میں حاصل ہو جاتی ہے لہٰذا اگر کاشتکار نے زمین بیکار چھوڑ دی تو خراج قدرت تقدیری حاصل ہونے کی وجہ سے واجب ہوگا اور اگر زمین بیکار نہیں چھوڑی بلکہ کاشت کی مگر آفت سماوی کیوجہ سے کاشت برباد ہوگئی تو قدرت میسرہ زائل ہونے کی وجہ سے خراج ساقط ہو جائے گا، مذکورہ تینوں مسئلوں میں زکوٰۃ، عشر، خراج کا سقوط اس لئے ہوگا کہ یہ تینوں صفت یسر کے ساتھ واجب ہوتی ہیں اور جب صفت یسر ساقط ہوگئی تو واجب بھی ساقط ہو جائے گا۔

الا تری الخ: مصنف علیہ الرحمہ یہاں سے دلیل یسر بیان فرمارہے ہیں دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ قدرت ممکنہ نفس مال سے حاصل ہو جاتی ہے اگر قدرت میسرہ وجوب زکوٰۃ کے لئے شرط نہ ہوتی تو نفس مال ہی میں زکوٰۃ واجب ہو جاتی مگر نصاب اور نمو کی شرط لگانا یہ اسبات کی دلیل ہے کہ وجوب زکوٰۃ کے لئے قدرت میسرہ شرط ہے اسی طرح وجوب عشر کے لئے بھی قدرت میسرہ شرط ہے اس لئے کہ اگر قدرت میسرہ شرط نہ ہوتی تو نفس زراعت ہی سے (جو کہ قدرت ممکنہ ہے) عشر واجب ہو جاتا حالاں کہ عشر کو حقیقۃً خارج (پیداوار) پر واجب کیا ہے اسی طرح خراج کے لئے بھی قدرت میسرہ شرط ہے اس لئے کہ اگر قدرت میسرہ شرط نہ ہوتی تو نفس زمین پر خراج واجب ہوتا خواہ قدرت علی الزراعت حاصل ہو یا نہ ہو حالاں کہ خراج قدرت علی الزراعت یعنی نزول مطر اور سلامتی آلات حرث کی وجہ سے واجب ہوتا ہے خراج چوں کہ پیداوار کا حصہ نہیں ہوتا کہ نمو حقیقی کا اعتبار ہو بلکہ نمو تقدیری کا اعتبار ہوتا ہے لہٰذا اگر

کاشتکار کوتاہی اور غفلت کی وجہ سے زمین بیکار چھوڑ دے تو اس کا یہ عذر ناقابل تسلیم سمجھا جائیگا یہی وجہ ہے کہ اگر کسی نے قدرت علی الزراعت کے باوجود زمین کو بیکار چھوڑ دیا تو اس پر خراج واجب ہوگا بخلاف عشر کے اس لئے کہ عشر اضافی شے ہے جس کے لئے نمو حقیقی ضروری ہے۔

وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا إِنَّ الْحَانِثَ فِي الْيَمِيْنِ إِذَا ذَهَبَ مَالُهُ كَفَّرَ بِالصَّوْمِ لِأَنَّ التَّخْيِيْرَ فِي أَنْوَاعِ التَّكْفِيْرِ بِالْمَالِ وَالنَّقْلَ عَنْهُ إِلَى الصَّوْمِ لِلْعَجْزِ فِي الْحَالِ مَعَ تَوَهُّمِ الْقُدْرَةِ فِيْمَا يُسْتَقْبَلُ تَيْسِيْرًا لِلْأَدَاءِ فَكَانَ مِنْ قَبِيْلِ الزَّكٰوةِ إِلَّا أَنَّ الْمَالَ هٰهُنَا غَيْرُ عَيْنٍ فَأَيُّ مَالٍ أَصَابَهُ مِنْ بَعْدُ دَامَتْ بِهِ الْقُدْرَةُ وَلِهٰذَا سَاوَى الْاِسْتِهْلَاكُ الْهَلَاكَ هٰهُنَا لِانْعِدَامِ التَّعَدِّيْ عَلٰى مَحَلٍّ مَشْغُوْلٍ بِحَقِّ الْغَيْرِ

ترجمہ اور اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ حانث فی الیمین جب اس کا مال ضائع ہو جائے تو وہ روزہ کے ذریعہ کفارہ ادا کرے اس لئے کہ مال کے ذریعہ کفارہ ادا کرنے کی انواع میں اختیار دینا اور حالت عجز میں کفارہ بالمال سے کفارہ بالصوم کی جانب انتقال کرنا باوجودیکہ زمانہ مستقبل میں مال کے ذریعہ کفارہ ادا کرنے پر قادر ہونے کا امکان ہے یہ ادار کو آسان بنانے کے لئے ہے لہٰذا یہ بھی از قبیلہ زکوٰۃ ہوگا مگر یہ کہ کفارہ میں مال غیر معین ہے لہٰذا عجز کے بعد جو مال بھی حاصل ہوگا اسی سے حالف کو کفارہ کی ادائیگی پر قدرت حاصل ہو جائے گی لہٰذا ہلاک کرنا ہلاک ہونے کے مساوی ہوگا اس لئے تعدی ایسے محل پر معدوم ہے جو دوسرے کے حق کے ساتھ مشغول ہو۔

تشریح مصنف علیہ الرحمہ اس اصول پر کہ جس واجب کا ثبوت صفت یسر کے ساتھ ہوتا ہے اس واجب کی بقار کے لئے صفت یسر کا باقی رہنا شرط ہے تفریع کرتے ہوئے ایک مثال بیان فرمارہے ہیں مثال یہ ہے مثلاً کوئی شخص جو کفارہ بالمال ادا کرنے پر قادر تھا اپنی یمین میں حانث ہو گیا پھر اس کا مال ہلاک ہو گیا اور وہ کفارہ بالمال ادا کرنے پر قادر نہ رہا تو یہ شخص کفارہ بالصوم ادا کرے گا اس لئے کہ کفارہ بالمال قدرت میسرہ کی وجہ سے واجب ہوا تھا اور قدرت میسرہ ختم ہوگئی جو کہ بقار واجب کے لئے شرط تھی لہٰذا کفارہ بالمال بھی ساقط ہو گیا۔

لان التخییر فی انواع التکفیر بالمال الخ مصنف علیہ الرحمہ اس عبارت سے کفارہ بالمال کے قدرت میسرہ کی وجہ سے واجب ہونے کی دلیل بیان فرمارہے ہیں، دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ کفارہ

یمین میں تخییر کامل جو کہ یسر کی علامت ہے، تخییر کامل وہ ہے کہ ایسی چند اشیاء کے درمیان اختیار دیدینا کہ جو صورۃً و معنًے مختلف ہوں یعنی ظاہری صورت میں بھی مختلف ہوں اور مالیت میں بھی مختلف ہوں جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے کفارہ یمین میں حانث کو تین چیزوں (اطعام، کسوہ، اعتاق) کے درمیان اختیار دیا ہے مذکورہ تینوں چیزیں صورت اور مالیت میں مختلف ہیں، صورۃً مختلف ہونا تو ظاہر ہے مالیت میں اس لئے مختلف ہیں کہ ہر ایک کی قیمت مختلف ہے اور اگر تین چیزوں میں سے کسی پر قادر نہ ہو تو تین دن کے روزے رکھے، مذکورہ تینوں چیزوں میں حانث کو اختیار دینا اور قدرت نہ ہونے کی صورت میں روزہ کی طرف انتقال کی اجازت دینا یسر کی علامت ہے جیسا کہ مسافر کو صوم وافطار کے درمیان اختیار دینا یسر کی علامت ہے، اگر مسافر پر بھی مقیم کے مانند روزہ رکھنا ہی واجب ہوتا تو یسر کے بجائے عسر ہو جاتا۔

اگر کفارہ یمین میں اللہ تعالیٰ کو بندہ پر یسر مطلوب نہ ہوتا تو کسی ایک ہی شے کو متعین فرما دیتے ایسا نہ کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ کفارۂ یمین قدرت میسرہ کے ساتھ واجب ہوتا ہے۔

سوال: بقول آپ کے جب اختیار دینا یسر کی علامت ہے تو صدقۃ الفطر کو قدرت میسرہ کے ساتھ واجب ہونا چاہئے حالاں کہ صدقۃ الفطر قدرت ممکنہ کے ساتھ واجب ہوتا ہے۔

جواب: قدرت میسرہ تخییر کامل سے ثابت ہوتی ہے نہ کہ مطلق تخییر سے، صدقۃ الفطر میں مطلقاً تخییر ہے نہ کہ کامل اس لئے کہ صدقۃ الفطر میں ایسی تین چیزوں کے درمیان اختیار دیا گیا ہے کہ جو صورۃً تو مختلف ہیں مگر معنًے مختلف نہیں ہیں، صدقۃ الفطر کے بارے میں کہا گیا ہے کہ نصف صاع گندم یا نصف صاع کشمش یا ایک صاع جو یا ایک صاع چھوارے ادا کرے، یہ چاروں اشیاء گو صورۃً مختلف ہیں مگر مالیت میں مختلف نہیں ہیں۔

سوال: مذکورہ چاروں اشیاء کی قیمت میں کافی تفاوت ہے۔

جواب: عہد رسالت میں فرق نہیں تھا اس لئے کہ نصف صاع گندم اور نصف صاع کشمش اور ایک صاع جو اور چھوارے کی قیمت عہد رسالت میں مساوی تھی اور اسی کا اعتبار ہے لہٰذا صدقۃ الفطر قدرت میسرہ کے ساتھ واجب نہیں ہوگا بخلاف کفارۂ یمین کے کہ جن اشیاء کے درمیان اختیار دیا گیا ہے وہ صورۃً اور معنًے مختلف ہیں اس لئے کہ دس مسکینوں کو کھانا کھلانا یا دس مسکینوں کو کپڑا پہنانا یا غلام آزاد کرنا، مذکورہ تینوں چیزیں صورۃً بھی مختلف ہیں اور تینوں کی قیمت میں بھی بڑا تفاوت ہے جہاں محض صورۃً تخییر ہوتی ہے جیسا کہ صدقۃ الفطر میں وہاں تخییر سے تاکید حکم مطلوب ہوتی ہے مطلب یہ کہ صدقۃ الفطر ادا کرو خواہ جس طرح سے بھی ہو۔

وَالنقل عنہ الی الصوم الخ کفارہ بالمال کے قدرت میسرہ کے ساتھ واجب ہونے پر مصنف رح دوسری دلیل بیان فرمارہے ہیں یعنی اگر حانث کفارہ بالمال ادا کرنے سے عاجز ہو جائے تو اس کو کفارہ بالصوم ادا کرنے کی اجازت ہے حالاں کہ زمانہ مستقبل میں کفارہ بالمال ادا کرنے پر قدرت کا احتمال ہے یعنی ہو سکتا ہے کہ آئندہ مالدار ہو جائے اگرچہ فی الحال نہیں ہے مگر شارع نے عجز حالی کا اعتبار کرتے ہوئے کفارہ بالمال سے کفارہ بالصوم کی طرف انتقال کی اجازت دی ہے جو کہ قدرت میسرہ کی علامت ہے اگر حانث پر سہولت مطلوب نہ ہوتی تو کفارہ بالمال سے کفارہ بالصوم کی طرف انتقال کی اجازت نہ ہوتی، کفارہ یمین میں عجز حالی کا اعتبار ہے عجز دائمی شرط نہیں ہے جیسا کہ شیخ فانی پر فدیہ واجب ہونے کے لئے عجز دائمی شرط ہے۔

جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ کفارہ بالمال قدرت میسرہ سے واجب ہوتا ہے تو بقاء واجب کے لئے بقاء قدرت کی شرط میں زکوٰۃ کے مثل ہو گیا جس طرح ہلاک مال سے زکوٰۃ ساقط ہو جاتی ہے کفارہ بالمال بھی ساقط ہو جائے گا۔

الا ان المال ہنا غیر معین: مصنف علیہ الرحمہ اس عبارت سے ایک سوال مقدر کا جواب دینا چاہتے ہیں، سوال: سوال کا ماحصل یہ ہے کہ جب کفارہ بالمال قدرت میسرہ کی شرط میں زکوٰۃ کے مثل ہے یہاں تک کہ جس طرح مال کے ہلاک ہو جانے سے زکوٰۃ ساقط ہو جاتی ہے اسی طرح کفارہ بالمال بھی ساقط ہو جاتا ہے تو مناسب یہ تھا کہ جس طرح ہلاکت مال کے بعد دوسرا مال حاصل ہونے پر زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی جب تک کہ حولان حول نہ ہو جائے اسی طرح دوسرے مال کے حصول کے بعد کفارہ بالمال بھی واجب نہیں ہونا چاہیئے حالاں کہ اگر کسی شخص سے عجز حالی کی وجہ سے کفارہ بالمال ساقط ہو گیا اور کفارہ بالصوم متعین ہو گیا مگر ابھی تک کفارہ بالصوم ادا نہیں کیا کہ وہ شخص دوبارہ مال کا مالک ہو گیا تو اس پر بھی کفارہ بالمال واجب نہیں ہونا چاہیئے جیسا کہ زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی حالاں کہ قدرت علی المال حاصل ہونے کے بعد کفارہ بالمال واجب ہوتا ہے۔

جواب: زکوٰۃ اور کفارہ میں فرق ہے زکوٰۃ میں وجوب مالِ معین سے متعلق ہوتا ہے یعنی زکوٰۃ نفس مال میں واجب ہوتی ہے نہ کہ ذمہ میں لہٰذا جس مال میں زکوٰۃ واجب ہوتی ہے اسی مال کے ذریعہ قدرت علی الاداء کا اعتبار ہوگا نہ دوسرے مال سے، وجہ اس کی یہ ہے کہ اللہ تعالےٰ نے واجب کے لئے نصاب کو ظرف بنایا ہے کما قال اللہ تعالےٰ۔ وفی اموالہم حق معلوم للسائل والمحروم۔ وکما قال علیہ السلام۔ فی خمس من الابل شاۃ۔ آیت اور حدیث دونوں میں کل مال کو مقدار زکوٰۃ کے لئے ظرف قرار دیا ہے لہٰذا جب کل مال فوت ہو گیا تو جز بھی فوت ہو گیا لہٰذا دوسرا مال حاصل ہونے کے بعد حولان حول کے بغیر زکوٰۃ واجب نہ ہوگی۔

بخلاف کفارہ کے کہ وجوب کے لئے اس میں مال معین نہیں ہوتا بلکہ وجوب واجب فی الذمہ ہوتا ہے نہ کہ واجب فی المال اس لئے کہ کفارہ میں مال سے ہر وہ مال مراد ہے جس کے ذریعہ تقرب حاصل ہو سکے یعنی موجب ثواب ہو کر اثم حنث کے لئے ساتر ہو سکے اور اس مقصد کے لئے ہر وہ مال جو حنث کے وقت موجود ہو یا حنث کے بعد حاصل ہو دونوں برابر ہیں لہٰذا حنث یا عجز کے بعد جو مال بھی حانث کو حاصل ہوگا اس کی وجہ سے ادار کفارہ بالمال پر قدرت حاصل ہو جائے گی۔

ولہٰذا ساوی الاستہلاک الہلاک ہہنا الخ اس عبارت سے بھی مصنف ایک سوال مقدر کا جواب دینا چاہتے ہیں سوال: سوال یہ ہے کہ جب کفارہ بالمال زکوٰۃ کی نظیر ہے تو کیا وجہ ہے کہ مال کو ہلاک کر دے یا ہلاک ہو جائے دونوں صورتوں میں کفارہ ساقط ہو جاتا ہے اور زکوٰۃ میں اگر مال ہلاک ہو جائے تو زکوٰۃ ساقط ہو جاتی ہے اور اگر مال کو قصداً ضائع کر دے تو زکوٰۃ ساقط نہیں ہوتی دونوں کے حکم میں فرق کیوں ہے؟

جواب: جواب کا ماحصل یہ ہے کہ زکوٰۃ میں مال وجوب کے ساتھ متعین ہے اور وہ حق اللہ کے ساتھ مشغول ہے لہٰذا اگر کوئی شخص مال کو ہلاک کر دے تو زکوٰۃ ساقط نہیں ہوگی اس لئے کہ اس شخص نے مال کو ہلاک کر کے ایسے محل میں تعدی کی ہے جو حق غیر کے ساتھ مشغول تھا لہٰذا اس شخص پر زجراً علی التعدی زکوٰۃ واجب ہوگی بخلاف کفارہ بالمال کے کہ اس میں مال وجوب کے لئے متعین نہیں ہوتا لہٰذا اس میں محل مشغول بحق الغیر پر تعدی نہیں پائی گئی کہ جس کی وجہ سے اس پر کفارہ بالمال زجراً واجب ہو لہٰذا کفارہ بالمال میں ہلاک اور استہلاک برابر ہوں گے۔

وَاَمَّا الْحَجُّ فَالشَّرْطُ فِيْهِ الْمُمْكِنَةُ مِنَ السَّفَرِ الْمُعْتَادِ بِرَاحِلَةٍ وَزَادٍ وَالْيُسْرُ لَا يَقَعُ اِلَّا بِخَدَمٍ وَاَعْوَانٍ وَمَرَاكِبَ وَلَيْسَ ذٰلِكَ بِشَرْطٍ بِالْاِجْمَاعِ فَلِذٰلِكَ لَمْ يَكُنْ شَرْطًا لِدَوَامِ الْوَاجِبِ وَكَذٰلِكَ صَدَقَةُ الْفِطْرِ لَمْ تَجِبْ بِصِفَةِ الْيُسْرِ بَلْ بِشَرْطِ الْقُدْرَةِ وَهُوَ الْغِنَاءُ لِيَصِيْرَ الْمَوْصُوْفُ بِهٖ اَهْلًا لِلْاِغْنَاءِ اَلَا تَرٰى اَنَّهٗ يَجِبُ بِثِيَابِ الْبِذْلَةِ وَلَا يَقَعُ بِهَا الْيُسْرُ لِاَنَّهَا لَيْسَتْ بِنَامِيَةٍ فَلَمْ يَكُنِ الْبَقَاءُ مُفْتَقِرًا اِلٰى دَوَامِ شَرْطِ الْوُجُوْبِ

ترجمہ اور بہر حال حج اس میں ایسی قدرت ممکنہ شرط ہے جو کہ زاد و راحلہ کے ساتھ سفر معتاد پر قادر بنانے والی ہو (مگر) یسر چند خادموں چند مددگاروں اور چند سواریوں سے حاصل ہوگا

اور یہ یسر بالاجماع شرط نہیں ہے اسی وجہ سے یہ دوام واجب کے لئے شرط نہ ہوگا اور ایسے ہی صدقۃ الفطر صفت یسر کے ساتھ واجب نہیں ہوتا بلکہ قدرت یعنی غناء کی شرط کے ساتھ واجب ہوتا ہے تاکہ وہ شخص جو اس غناء کے ساتھ موصوف ہو وہ دوسرے کو غنی کرنے کا اہل ہو جائے کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ صدقۃ الفطر استعمالی کپڑوں میں بھی واجب ہوتا ہے حالاں کہ اس سے یسر حاصل نہیں ہوتا اسلئے کہ ثیاب بذلہ نامی نہیں ہیں لہٰذا صدقۃ الفطر کے وجوب کی بقاء شرط وجوب کے دوام کی محتاج نہ ہوگی۔

تشریح مصنف علیہ الرحمہ واما الحج سے قدرت میسرہ اور قدرت ممکنہ کے درمیان فرق بیان کرنا چاہتے ہیں، جو واجب قدرت میسرہ کے ساتھ واجب ہوتا ہے اس کی بقاء کے لئے قدرت میسرہ کا دوام ضروری ہے جیساکہ زکوٰۃ، عشر، خراج، کفارہ یمین کے اندر چوں کہ وجوب قدرت میسرہ کے ذریعہ ہوا ہے لہٰذا اگر وجوب کے بعد مال ہلاک ہو گیا تو مذکورہ واجبات بھی ساقط ہو جائیں گے۔

جو واجب قدرت ممکنہ کے ذریعہ واجب ہوتا ہے اس کی بقاء کے لئے قدرت ممکنہ کا دوام شرط نہیں ہے جیساکہ حج اور صدقۃ الفطر، چوں کہ ان کا وجوب قدرت ممکنہ کے ذریعہ ہوتا ہے اس لئے اگر وجوب کے بعد مال ہلاک ہو گیا تو وجوب ساقط نہ ہوگا مثلاً اگر کوئی شخص زاد و راحلہ کا مالک تھا مگر قدرت کے باوجود حج نہیں کیا اس کے بعد زاد و راحلہ ہلاک ہو گیا تو ایسے شخص سے حج ساقط نہ ہوگا اور حج نہ کرنے کی وجہ سے گنہ گار ہوگا۔

حج میں عام طور سے زاد و راحلہ سے قدرت ممکنہ حاصل ہو جاتی ہے گو کہ بعض حضرات زاد و راحلہ کے بغیر بھی پیدل حج کرتے ہیں مگر اس کا اعتبار نہیں ہے اس لئے کہ شاذ معدوم کے حکم میں ہوتا ہے البتہ سفر حج میں یسر و سہولت بہت سے خدام اور نوکر چاکر نیز بہت سی سواریوں کے ذریعہ حاصل ہوتی ہے یہ قدرت کسی کے نزدیک بھی وجوب حج کے لئے شرط نہیں ہے اگر کسی شخص کو قدرت میسرہ حاصل تھی پھر وہ ختم ہو گئی اس ختم ہونے کی وجہ سے حج کی فرضیت ساقط نہ ہوگی اسی طرح صدقۃ الفطر کے وجوب کے لئے قدرت میسرہ شرط نہیں ہے بلکہ قدرت ممکنہ کافی ہے اور وہ قدر نصاب کا مالک ہونا ہے اور یہ مقدار یسر نہیں ہے اس لئے کہ یسر تو مال نامی سے حاصل ہوتا ہے اور صدقۃ الفطر کے وجوب کے لئے مال کا نامی ہونا شرط نہیں ہے یہی وجہ ہے کہ صدقۃ الفطر کے نصاب کے لئے حولان حول شرط نہیں ہے بلکہ اگر کوئی شخص عید الفطر کی صبح صادق کے وقت نصاب کا مالک ہو گیا تو صدقۃ الفطر واجب ہو جائے گا اگر مقدار نصاب کا بھی مالک نہ ہو تو ایسا شخص شریعت کی نظر میں غنی نہیں ہے حالاں کہ صدقۃ الفطر کے وجوب کے لئے غنی ہونا شرط ہے جو کہ صحیحین کی اس روایت سے مفہوم ہوتی ہے۔ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خیر الصدقۃ ماکان عن ظہر غنی۔ لہٰذا صدقۃ الفطر کے وجوب کے لئے صفت غنا لازم ہے تاکہ غناء

کے واسطہ سے غیر کو مستغنی کرنے کا اہل ہو جائے اس لئے کہ جو شخص خود غنی نہ ہو وہ دوسرے کو کسطرح مستغنی کر سکتا ہے یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ تملیک غیر مالک سے ممکن نہیں ہے اسی طرح اغناء غیر غنی سے ممکن نہیں ہے۔

سوال: غناء سے مراد ایک دن سے زیادہ روزی کا مالک ہونا ہے اور یہی قدرت ممکنہ ہے اور مالک نصاب ہونا قدرت میسرہ ہے لہٰذا صدقۃ الفطر ہر اس شخص پر واجب ہونا چاہئے جو ایک روز سے فاضل روزی کا مالک ہو امام شافعی کا یہی مسلک ہے۔

جواب: اگر آپ کی بات تسلیم کر لی جائے تو قلب موضوع لازم آئے گا جس میں حرج عظیم ہے بایں طور کہ اگر وہ شخص جو ایک روز سے فاضل دو روز کی روزی کا مالک ہے فاضل روزی کو صدقۃ الفطر میں کسی فقیر کو دیدے تو کل کو یہ خود سائل بن کر اس فقیر سے سوال کرے گا اور یہ قبیح ترین صورت ہے اس لئے کہ خود سوال سے بچنا دوسروں کی حاجت پورا کرنے سے بہتر ہے اسی وجہ سے احناف کہتے ہیں کہ ما دون النصاب عدم کے حکم میں ہے یہی وجہ ہے کہ شریعت نے ایسے شخص کے لئے جو مقدار نصاب کا مالک نہ ہو صدقہ لینا حلال رکھا ہے۔

الا ترىٰ انہ یجب بثیاب البذلۃ الخ یہ اس بات کی تائید ہے کہ صدقۃ الفطر کے لئے قدرت میسرہ شرط نہیں ہے اس کا ماحصل یہ ہے کہ اگر کسی شخص کے پاس حاجت اصلیہ سے زائد استعمالی کپڑے ہوں جنکی قیمت مقدار نصاب ہو تو ایسے شخص پر بھی صدقۃ الفطر واجب ہوگا حالانکہ استعمالی کپڑوں سے یسر حاصل نہیں ہوتا اس لئے کہ ثیاب بذلہ (استعمالی کپڑے) نامی نہیں ہوتے اور یسر نامی مال سے حاصل ہوتا ہے البتہ ثیاب بذلہ سے قدرت ممکنہ حاصل ہو جاتی ہے اس سے معلوم ہو گیا کہ قدرت ممکنہ ہی وجوب صدقۃ الفطر کے لئے شرط ہے نہ کہ قدرت میسرہ، لہٰذا بقاء واجب کے لئے شرط وجوب یعنی قدرت ممکنہ کا دوام شرط نہ ہوگا۔

فَصْلٌ فِيْ صِفَةِ الْحُسْنِ لِلْمَامُوْرِبِهٖ اَلْمَامُوْرُبِهٖ نَوْعَانِ حَسَنٌ بِمَعْنًى فِيْ عَيْنِهٖ وَحَسَنٌ لِمَعْنًى فِيْ غَيْرِهٖ وَالَّذِيْ حَسَنٌ لِمَعْنًى فِيْ عَيْنِهٖ نَوْعَانِ مَا كَانَ الْمَعْنٰى فِيْ وَضْعِهٖ كَالصَّلٰوةِ فَاِنَّهَا تَتَاَدّٰى بِاَفْعَالٍ وَاَقْوَالٍ وُضِعَتْ لِلتَّعْظِيْمِ وَالتَّعْظِيْمُ حَسَنٌ فِيْ نَفْسِهٖ اِلَّا اَنْ يَكُوْنَ فِيْ غَيْرِ حِيْنِهٖ اَوْحَالِهٖ،

ترجمہ: یہ فصل مامور بہ کے حسن کے بیان میں ہے مامور بہ کی دو قسمیں ہیں اول وہ کہ جو ایسے معنی

کی وجہ سے حسن ہو جو اس مامور بہ کی ذات میں ہیں دوسرے وہ حسن کہ جو ایسے معنے کی وجہ سے ہو جو مامور بہ کے غیر میں ہیں اور وہ مامور بہ جو معنے لذاتہ کی وجہ سے حسن ہے اس کی دو قسمیں ہیں (۱) یہ کہ وہ معنے اس مامور بہ کی ذات میں موجود ہوں جیسا کہ صلوٰۃ، اس لئے کہ صلوٰۃ ایسے اقوال و افعال کے ذریعہ ادا ہوتی ہے جو تعظیم کے لئے وضع کئے گئے ہیں اور تعظیم حسن لذاتہ ہے مگر یہ کہ تعظیم اسکے وقت کے علاوہ یا اس کے حال کے علاوہ میں ہو۔

تشریح مصنف علیہ الرحمہ قدرت ممکنہ اور میسرہ کے بیان سے فارغ ہونے کے بعد مامور بہ کے حسن ہونے کو بیان فرمارہے ہیں۔

مامور بہ کے لئے اسی طرح حسن ہونا ضروری ہے جس طرح کہ منہی عنہ کے لئے قبح ضروری ہے اسلئے کہ آمر باری تعالےٰ ہے اور وہ حکیم ہے اور حکیم قبیح شے کا امر نہیں کرتا۔ حسن و قبح کا اطلاق تین معنے پر ہوتا ہے (۱) کسی شے کا طبیعت کے لئے پسندیدہ یا ناپسندیدہ ہونا جیسے کہ میٹھا اور کڑوا، کہا جاتا ہے "الحلو حسن و المر قبیح" (۲) کسی شے کا صفت کمال یا صفت نقصان ہونا جیسے علم اور جہل، کہا جاتا ہے "العلم حسن و الجہل قبیح" (۳) کسی شے سے مدح و ثواب یا ذم و عقاب کا متعلق ہونا جیسے کہا جاتا ہے "الطاعۃ حسنۃ والمعصیۃ قبیحۃ"

اول دونوں قسموں کا حسن و قبح بالاتفاق عقلی ہے اگر شریعت نہ بھی وارد ہوتی تب بھی عقل حسن و قبح کا فیصلہ کرتی البتہ تیسرے معنے کے اعتبار سے اختلاف ہے چنانچہ اشاعرہ کے نزدیک حسن و قبح شرعی ہیں یعنی ان کا اثبات صرف شرع ہی سے ہو سکتا ہے، تمام افعال مثلاً ایمان، کفر، صلوٰۃ، زنا وغیرہ شریعت وارد ہونے سے قبل برابر تھے کسی میں اس بات کی صلاحیت نہیں تھی کہ ان پر ثواب یا عقاب کا ترتب کرے، شریعت نے وارد ہو کر بعض کو ثواب اور بعض کو سبب عقاب قرار دے دیا جس کو سبب ثواب قرار دیا وہ حسن ہے اور جس کو سبب عقاب قرار دیا وہ قبیح ہے، اگر شریعت اس کا برعکس کر دیتی تب بھی درست ہوتا۔

اہل سنت اور معتزلہ کے نزدیک حسن و قبح عقلی ہے لیکن معتزلہ کے نزدیک عقلی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ حسن و قبح جو نفس الامر میں موجود تھے عقل سے ثابت ہیں یعنی عقل ہی حسن و قبح کا فیصلہ کرنے والی ہے اور عقل ہی کے ذریعہ حسن و قبح کا علم ہوتا ہے، الغرض عقل نہ کسی شے میں حسن پیدا کرتی ہے اور نہ قبح، بلکہ شے کے اوپر سے پردہ اٹھا دیتی ہے جس کی وجہ سے شے کا حسن و قبح ظاہر ہو جاتا ہے اس کی مثال ایسی ہی ہے کہ طبیب کسی دوا کا نفع یا ضرر بیان کرے تو اس کا مطلب یہ نہیں ہوتا کہ طبیب نے اس دوا میں نفع یا ضرر پیدا کر دیا بلکہ نفع یا ضرر پہلے سے موجود تھا، طبیب نے اس کو ظاہر کر دیا

اور اہل سنت کے نزدیک حسن و قبح کا مطلب یہ ہے کہ حسن و قبح تو نفس الامر میں موجود ہوتا ہے لیکن اس کا فیصلہ کرنے والی عقل نہیں بلکہ باری تعالیٰ ہیں اب رہی عقل تو یہ فہم خطاب شرعی کا آلہ ہے یعنی جب بندہ کسی شے کے حسن و قبح میں عقل کے ذریعہ غور کرتا ہے تو اللہ تعالیٰ اس بندہ کے لئے حسن و قبح کا علم پیدا فرما دیتے ہیں۔

المامور بہ نوعان الخ مامور بہ کی دو قسمیں ہیں (۱) حسن لمعنی فی نفسہ (۲) حسن لمعنی فی غیرہ، حسن لعینہ وہ ہے کہ مامور بہ کی ذات ہی میں حسن ہو، اور حسن لغیرہ وہ ہے کہ مامور بہ کی ذات میں تو حسن نہیں ہے بلکہ حسن کا منشا اور سرچشمہ مامور بہ کا غیر ہے جس کی وجہ سے مامور بہ میں بھی حسن آگیا ہے۔

والذی حسن لمعنی فی عینہ، مامور بہ حسن لعینہ کی دو قسمیں ہیں (۱) وہ کہ جن معنے کی وجہ سے مامور بہ میں حسن آیا ہے وہ معنے مامور بہ کی ذات میں موجود ہوں اسی کو حسن لذاتہ وصفاتہ کہتے ہیں جیسے کہ صلوٰۃ اس لئے کہ صلوٰۃ مخصوص اقوال و افعال کا مجموعہ ہے جو کہ تعظیم کے لئے وضع کئے گئے ہیں اور تعظیم فی نفسہ حسن ہے بشرطیکہ غیر وقت یعنی اوقات ثلثہ مکروہہ اور غیر حالت میں نہ ہوں جیسے کہ حالت حدث اور جنابت میں، حسن لعینہ وضعًا کی بھی دو قسمیں ہیں (۱) وہ جو سقوط کو قبول نہیں کرتی جیسا کہ تصدیق قلبی، یہ کسی حال در کسی عذر سے ساقط نہیں ہوتی حالت اکراہ میں بھی تصدیق قلبی ساقط نہیں ہوتی (۲) دوسری قسم وہ ہے جو ساقط ہو جاتی ہے جیسے نماز حالت حیض و نفاس میں اور اقرار باللسان جو کہ حالت اکراہ میں ساقط ہو جاتا ہے،

وَمَا الْتَحَقَ بِوَاسِطَةٍ بِمَا كَانَ الْمَعْنٰى فِيْ وَضْعِهٖ كَالزَّكٰوةِ وَالصَّوْمِ وَالْحَجِّ فَاِنَّ هٰذِهِ الْاَفْعَالَ بِوَاسِطَةِ حَاجَةِ الْفَقِيْرِ وَاشْتِهَاءِ النَّفْسِ وَشَرْفِ الْمَكَانِ تَضَمَّنَتْ اِغْنَاءَ عِبَادِ اللّٰهِ وَقَهْرَ عَدُوِّهٖ وَتَعْظِيْمَ شَعَائِرِهٖ فَصَارَتْ حَسَنَةً مِنَ الْعَبْدِ لِلرَّبِّ عَزَّتْ قُدْرَتُهٗ بِلَا ثَالِثٍ مَعْنًى لِكَوْنِ هٰذِهِ الْوَسَائِطِ ثَابِتَةً بِخَلْقِ اللّٰهِ تَعَالٰى وَمُضَافَةً اِلَيْهِ،

ترجمہ (دوم) یہ کہ وہ واسطہ کی وجہ سے اس کے ساتھ ملحق ہو جس کی ذات میں معنے ہے جیسے زکوٰۃ، روزہ اور حج کیوں کہ یہ افعال فقیر کی حاجت، نفس کی شہوت اور شرافت مکان کے واسطہ سے عباد اللہ کے غنی کرنے کو، دشمن خدا کے مغلوب کرنے کو اور شعائر اللہ کی تعظیم کو متضمن ہیں پس یہ افعال بندے کی طرف سے باری تعالیٰ کے لئے تیسرے معنے کے بغیر حسن ہو گئے اس لئے کہ یہ وسائط اللہ تعالیٰ کے پیدا کرنے سے ثابت ہیں اور اس کی طرف منسوب ہیں۔

تشریح مصنف علیہ الرحمہ نے حسن لعینہ کی دو قسمیں بیان کی ہیں (۱) حسن لعینہ بلا واسطہ (۲) حسن لعینہ بالواسطہ، اول کا بیان مع مثال سابق میں ہوگیا، وما التحق سے دوسری قسم کو بیان فرمارہے ہیں، دوسری قسم وہ ہے کہ جو بالواسطہ حسن لعینہ سے ملحق ہو جیسا کہ زکوٰۃ، روزہ، حج، زکوٰۃ بظاہر اضاعت مال ہے مگر فقیر کی حاجت روائی کی وجہ سے حسن ہوگئی ہے اور فقیر کی حاجت اور اس کا فقر اللہ کی طرف سے ہے فقیر کا اس میں کوئی اختیار نہیں ہے اس لئے کہ کوئی ازخود محتاج رہنا نہیں چاہتا ہے اسی طرح روزہ بظاہر تجویع نفس اور اس کو ہلاک کرنا ہے مگر نفس امارہ کو مغلوب کرنے کے واسطہ سے حسن ہوگیا ہے جوکہ اللہ کا دشمن ہے مگر اس کی عداوت اللہ تعالےٰ کی تخلیق کردہ ہے بندہ کا اس میں کوئی دخل نہیں ہے اسی طرح حج بظاہر قطع مسافت نیز دشت نوردی اور صحرا گردی ہے اور ان امور میں کوئی حسن نہیں ہے البتہ شرف مکان یعنی عظمت بیت اللہ کی وجہ سے اس میں حسن آگیا ہے اور بیت اللہ کی شرافت و عظمت محض اللہ تعالےٰ کی عطا کردہ ہے بیت اللہ کے اختیار کو اس میں کوئی دخل نہیں ہے جب مذکورہ تینوں وسائط اللہ کے پیدا کردہ ہیں اور بندہ کا اس میں کوئی دخل نہیں ہے تو یہ وسائط کالعدم ہوں گے لہٰذا یہ قسم حسن لعینہ کے ساتھ ملحق ہوگئی، مصنف کے قول، فان ہٰذہ الافعال بواسطۃ حاجۃ الفقیر الخ کا یہی مطلب ہے، مذکورہ تینوں افعال زکوٰۃ، روزہ اور حج علی الترتیب بندگان خدا کی حاجت روائی اور دشمن خدا نفس امارہ کی سرکوبی اور خدا کے شعائر کی تعظیم کو متضمن ہیں اور یہ مذکورہ تینوں چیزیں حسین ہیں لہٰذا ان کے واسطہ سے مذکورہ تینوں افعال بھی حسن ہو گئے مگر چوں کہ یہ تینوں واسطے خدا کی تخلیق اور اس کی طرف منسوب ہیں ان کا اپنے وجود میں کوئی دخل نہیں ہے لہٰذا یہ تینوں واسطے کالعدم ہوگئے جس کی وجہ سے یہ قسم حسن لعینہ کے ساتھ ملحق ہوگئی۔

وَحُكْمُ هٰذَيْنِ النَّوْعَيْنِ وَاحِدٌ وَهُوَ اَنَّ الْوَاجِبَ مَتٰى ثَبَتَ لَا يَسْقُطُ اِلَّا بِفِعْلِ الْوَاجِبِ اَوْ بِاعْتِرَاضِ مَا يُسْقِطُهٗ بِعَيْنِهٖ وَالَّذِيْ حَسُنَ لِمَعْنًى فِيْ غَيْرِهٖ نَوْعَانِ مَا يَحْصُلُ الْمَعْنٰى بَعْدَهٗ بِفِعْلٍ مَقْصُوْدٍ كَالْوُضُوْءِ وَالسَّعْيِ اِلَى الْجُمُعَةِ وَمَا يَحْصُلُ الْمَعْنٰى بِفِعْلِ الْمَامُوْرِ بِهٖ كَالصَّلٰوةِ عَلَى الْمَيِّتِ وَالْجِهَادِ وَاِقَامَةِ الْحُدُوْدِ فَاِنَّ مَا فِيْهِ الْحُسْنُ مِنْ قَضَاءِ حَقٍّ وَكَبْتِ اَعْدَاءِ اللّٰهِ تَعَالٰى وَالزَّجْرِ عَنِ الْمَعَاصِيْ يَحْصُلُ بِنَفْسِ الْفِعْلِ،

ترجمہ: اور ان دونوں قسموں کا حکم ایک ہی ہے اور وہ یہ ہے کہ حکم جب ثابت ہوجاتا ہے

توساقط نہیں ہوتا مگر واجب کو ادا کرنے سے یا لعینہ اور بلا واسطہ ساقط کرنے والی چیز کے عارض ہونے سے اور وہ (مامور بہ) جو غیر میں موجود معنے کی وجہ سے حسن ہو اس کی دو قسمیں ہیں (۱) وہ کہ جن معنی کیوجہ سے مامور بہ میں حسن آیا ہے مامور بہ کے بعد مستقل فعل سے حاصل ہوں جیسا کہ وضو اور سعی الی الجمعہ (۲) وہ غیر کہ جس کی وجہ سے مامور بہ میں حسن آیا ہے مامور بہ کے ادا کرنے ہی سے ادا ہو جائے جیساکہ صلوٰۃ علی المیت اور جہاد اور اقامت حدود، ان تینوں میں بالذات کوئی حسن نہیں ہے بلکہ حق مسلم کو ادا کرنے اور دشمنان خدا کو زیر کرنے اور معاصی سے باز رکھنے کی وجہ سے ان میں حسن آیا ہے جو کہ نفس فعل مامور بہ سے حاصل ہو جاتا ہے۔

تشریح مصنف علیہ الرحمہ حسن لعینہ اور ملحق بالحسن لعینہ کا حکم بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ان دونوں قسموں کا ایک ہی حکم ہے اور وہ یہ ہے کہ جب مامور بہ ثابت ہو گیا تو وہ صرف دو طریقوں سے مکلف کے ذمہ سے ساقط ہو سکتا ہے اول یہ کہ مکلف مامور بہ کو ادا کردے یا پھر کوئی ایسا عارض پیش آجائے جس کو بنفسہ واجب کے ساقط کرنے میں تاثیر ہو جیساکہ حیض اور نفاس جنون وغیرہ مثلاً جب مکلف پر نماز واجب ہو گئی تو اب دو طریقوں سے ساقط ہو سکتی ہے اول ادا کرنے سے دوم عارض شرعی مثلاً حیض وغیرہ پیش آنے کی وجہ سے، بخلاف حسن لغیرہ کے اس لئے کہ حسن لغیرہ غیر کے ساقط ہو جانے سے بھی ساقط ہو جاتا ہے مثلاً وضو، جو کہ غیر یعنی نماز کی وجہ سے حسن ہے لہٰذا اگر کسی سے نماز ہی ساقط ہو جائے تو وضو بھی ساقط ہو جائے گا۔

والذی حسن لمعنے فی غیرہ نوعان الخ مامور بہ حسن لغیرہ کی بھی دو قسمیں ہیں (۱) اول وہ کہ جن معنے کی وجہ سے مامور بہ میں حسن آیا ہے مامور بہ کے بعد مستقل فعل سے حاصل ہو یعنی مامور بہ ادا کرنے سے وہ غیر کہ جس کی وجہ سے مامور بہ میں حسن آیا ہے ادا نہ ہو بلکہ اس کے لئے مستقل فعل کرنے کی ضرورت پڑے جیسے وضو اور سعی الی الجمعہ، اس لئے کہ وضو میں فی نفسہ کوئی حسن نہیں ہے بلکہ پانی کو ضائع کرنا ہے مگر چوں کہ وضو نماز کے لئے شرط ہے اسی پر نماز کی صحت موقوف ہے اور نماز حسن لذاتہ ہے لہٰذا نماز کیوجہ سے وضو میں بھی حسن آگیا مگر وضو کر لینے سے نماز ادا نہیں ہو جاتی بلکہ نماز کیلئے مستقل عمل کی ضرورت پیش آتی ہے اور اگر نماز کسی عذر کی وجہ سے ساقط ہو جائے تو وضو بھی ساقط ہو جائے گا اسی طرح سعی الی الجمعہ میں بھی فی نفسہ کوئی حسن و خوبی نہیں ہے اس لئے کہ سعی نقل اقدام کا نام ہے اور اس میں فی نفسہ کوئی خوبی نہیں ہے البتہ سعی چوں کہ اقامت جمعہ کا سبب ہے اسی لئے سعی الی الجمعہ میں بھی حسن آگیا مگر محض سعی سے اقامت جمعہ نہیں ہوتی بلکہ جمعہ کے لئے مستقل عمل کی ضرورت پڑتی ہے اور اگر کسی عذر سے جمعہ ساقط ہو جائے تو سعی الی الجمعہ بھی ساقط ہو جاتی ہے

اسی طرح اگر کوئی شخص بغیر سعی جمعہ کو قائم کر سکتا ہو مثلاً جامع مسجد ہی میں قیام ہو تو اس کے لئے سعی کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔

وما یحصل المعنیٰ بفعل المامور بہ : یہ حسن لغیرہ کی دوسری قسم کا بیان ہے اور وہ یہ ہے کہ جس غیر کی وجہ سے مامور بہ میں حسن آیا ہے وہ غیر نفس مامور بہ سے ادا ہو جائے مستقل کسی عمل کی ضرورت نہ پڑے جیسا کہ صلوٰۃ علی المیت، صلوٰۃ علی المیت میں بالذات کوئی حسن نہیں ہے بلکہ عبادۃ الاصنام کے مشابہ ہے مگر قضاء حق مسلم کی وجہ سے اس میں حسن آیا ہے اور حق مسلم کی ادائیگی محض صلوٰۃ جنازہ سے ہو جاتی ہے اس کے لئے کسی مستقل عمل کی ضرورت نہیں ہوتی اسی طرح جہاد ہے جہاد میں بھی فی نفسہ کوئی خوبی نہیں ہے بلکہ اس میں تعذیب عباد اللہ اور تخریب بلاد اللہ ہے جو کہ عقلاً قبیح ہے البتہ جہاد چوں کہ اعلاء کلمۃ اللہ اور اعداء اللہ کو زیر کرنے کا ذریعہ ہے اس لئے جہاد میں بھی حسن آگیا جہاد کے بعد اعلاء کلمۃ اللہ کے لئے کسی اور عمل کی ضرورت نہیں پڑتی محض جہاد ہی سے اعلاء کلمۃ اللہ ہو جاتا ہے اسی طرح حدود میں بھی بظاہر بندگان خدا کو ایذاء رسانی ہے مگر چوں کہ حدود زجر عن المعاصی کا ذریعہ ہیں اس لئے حدود میں بھی حسن آگیا اور زجر عن المعاصی محض اقامت حدود ہی سے حاصل ہو جاتی ہے اس کے علاوہ کسی مستقل عمل کی ضرورت نہیں ہوتی۔

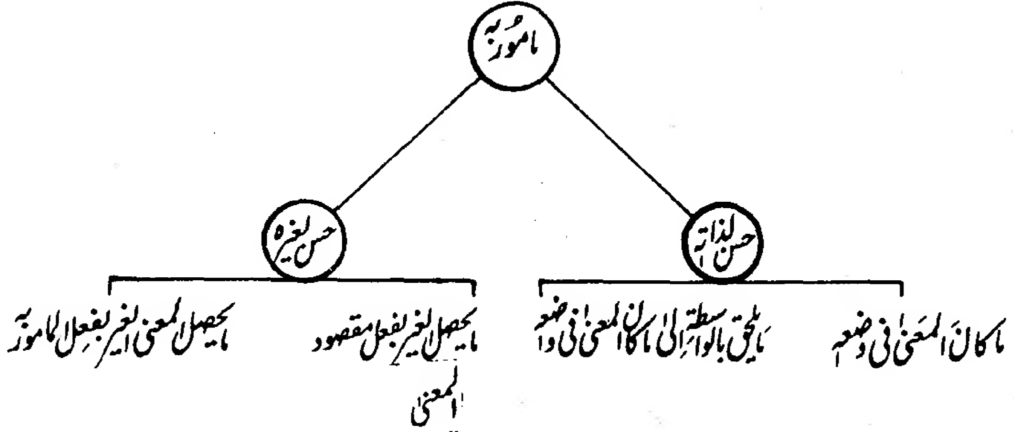
حسن لغیرہ کے وسائط چوں کہ بندے کے اختیاری ہیں لہٰذا ان کو کالعدم قرار نہیں دیا جا سکتا مثلاً میت مسلم کا اسلام قضائے حق مسلم کے لئے اور کافر کا کفر جہاد کے لئے اور عصاۃ کا عصیان اقامت حدود کے لئے یہ تینوں واسطے اختیاری ہیں لہٰذا ان کو کالعدم قرار نہیں دیا جا سکتا۔

وَحُكْمُ هٰذَيْنِ النَّوْعَيْنِ وَاحِدٌ اَيْضًا كَمَا اَنَّ حُكْمَ النَّوْعَيْنِ الْاَوَّلَيْنِ وَاحِدٌ وَهُوَ بَقَاءُ الْوَاجِبِ بِوُجُوْبِ الْغَيْرِ وَسُقُوْطُهٗ بِسُقُوْطِ الْغَيْرِ

ترجمہ اور ان دونوں قسموں کا حکم ایک ہے جیسا کہ اول دونوں قسموں کا حکم ایک تھا اور وہ یہ ہے کہ جب تک غیر باقی رہے گا واجب بھی باقی رہے گا اور جب غیر ساقط ہو جائے گا واجب بھی ساقط ہو جائے گا۔

تشریح حسن لغیرہ کی قسم ثانی کا حکم یہ ہے کہ جب تک وہ غیر کہ جس کی وجہ سے مامور بہ میں حسن آیا ہے باقی رہے گا تو مامور بہ بھی باقی رہے گا اور جب غیر ساقط ہو جائے گا تو مامور بہ بھی ساقط ہو جائے گا مثلاً وضوء اور سعی الی الجمعہ اور جہاد، ان تینوں میں حسن علی الترتیب نماز کی وجہ

ہے، جمعہ کی وجہ سے، دشمن کو زیر کرنے کی وجہ سے آیا ہے لہٰذا جب تک نماز، جمعہ اور کافر کی سرکشی باقی رہے گی اس وقت تک وضو، سعی الی الجمعہ اور جہاد بھی واجب رہیں گے اور ان کے ساقط ہونے سے وہ بھی ساقط ہو جائیں گے، ماموربہ کی اقسام کا وضاحتی نقشہ حسب ذیل ہے۔



فَصْلٌ فِي النَّهْيِ وَهُوَ فِي صِفَةِ الْقُبْحِ يَنْقَسِمُ انْقِسَامَ الْأَمْرِ فِي صِفَةِ الْحُسْنِ مَا قَبُحَ لِعَيْنِهِ وَضْعًا كَالْكُفْرِ وَالْعَبَثِ وَمَا الْتَحَقَ بِهِ بِوَاسِطَةِ عَدَمِ الْأَهْلِيَّةِ وَالْمَحَلِّيَّةِ شَرْعًا كَصَلٰوةِ الْمُحْدِثِ وَبَيْعِ الْحُرِّ وَالْمَضَامِيْنِ وَالْمَلَاقِيْحِ وَحُكْمُ النَّهْيِ فِيْهِمَا بَيَانُ أَنَّهُ غَيْرُ مَشْرُوْعٍ أَصْلًا،

ترجمہ یہ فصل نہی کے بیان میں ہے اور نہی صفت قبح میں اسی طرح منقسم ہوتی ہے جیسا کہ امر صفت حسن میں منقسم ہوتا ہے (ایک وہ) جو قبیح لعینہ وضعًا ہوتی ہے جیسے کفر اور عبث کام (دوم) وہ جو اول کے ساتھ عدم اہلیت اور عدم محلیت کے واسطہ سے شرعًا ملحق ہوتی ہے جیسے محدث کی نماز، اور آزاد کی بیع اور اس نطفہ کی بیع جو پشت نر یا رحم مادہ میں ہو اور ان دونوں قسموں میں نہی کا حکم اس بات کو بیان کرتا ہے کہ منہی عنہ بالکل غیر مشروع ہے۔

تشریح لغت میں نہی کے معنے منع کرنے اور روکنے کے ہیں اور اصولیوں کی اصطلاح میں کسی شخص کا خود کو بڑا سمجھ کر دوسرے کو (لاتفعل) کہنا نہی ہے جس طرح صیغہ امر خاص کے قبیل سے

ہے اسی طرح نہی کا صیغہ بھی خاص کے قبیل سے ہے اس لئے کہ صیغہ نہی ایسا لفظ ہے جو معنے معلوم یعنی تحریم کے لئے وضع کیا گیا ہے، نہی فعل منہی عنہ کے لئے صفت قبح کا تقاضہ کرتی ہے جیسا کہ امر فعل مامور بہ کے لئے حسن کا تقاضہ کرتا ہے۔

مصنف فرماتے ہیں کہ جس طرح صفت حسن کے اعتبار سے امر کی تقسیم کی گئی ہے اسی طرح صفت قبح کے اعتبار سے نہی کی تقسیم کی گئی ہے چنانچہ فرمایا، منہی عنہ (قبیح) کی اولاً دو قسمیں ہیں (۱) قبیح لعینہ (۲) قبیح لغیرہ، قبیح لعینہ وہ ہے کہ جس کی ذات میں قبح ہو، اور قبیح لغیرہ وہ ہے کہ جس کی ذات میں قبح نہ ہو بلکہ غیر کی وجہ سے اس میں قبح آیا ہو پھر قبیح لعینہ کی دو قسمیں ہیں (۱) قبیح لعینہ وضعًا (۲) قبیح لعینہ شرعًا اس دوسری قسم کو بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ قبیح لعینہ کی دوسری قسم وہ ہے جو من حیث الشرع عدم اہلیۃ اور عدم محلیت کے واسطہ سے قبیح لعینہ کی قسم اول یعنی قبیح لعینہ وضعًا سے ملحق ہو اور قبیح لعینہ وضعًا وہ ہے کہ جس کا قبح وضعی ہو ورود شرع پر موقوف نہ ہو بلکہ اس کی قباحت عقلی ہو۔

اور قبیح لعینہ شرعًا وہ ہے کہ جس کا قبح محض شرع سے معلوم ہو جائے عقل اس کے قبح کا ادراک کرنے سے قاصر ہو بلکہ عقل اس کو جائز سمجھتی ہو، مصنف نے قبیح لعینہ وضعًا کی مثال بیان کرتے ہوئے فرمایا جیسا کہ کفر اور عبث کیوں کہ واضع لغت نے لفظ کفر کو ایسے فعل کے لئے وضع کیا ہے کہ جو فعل فی نفسہ بغیر ورود شرع کے عقلاً قبیح ہو۔

الغرض کفر اپنی ذات اور وضع کے اعتبار سے قبیح چیز ہے لہٰذا کفر قبیح لعینہ وضعًا ہوگا اسی طرح فعل عبث بھی قبیح لعینہ وضعًا ہے کیوں کہ عبث وہ فعل کہلاتا ہے جس میں دین دنیا کا کوئی فائدہ نہ ہو ایسا کام اپنی ذات کے اعتبار سے قبیح لعینہ ہوتا ہے، مصنف علیہ الرحمہ نے قبیح لعینہ شرعًا کی مثال دیتے ہوئے فرمایا جیسا کہ حالت حدث میں نماز اور آزاد کی بیع، مضامین اور ملاقیح کی بیع، مضامین مضمون کی جمع ہے اور مضمون وہ مادہ منویہ ہے کہ جو نر کی صلب میں ہوتا ہے اور اس کی بیع کی صورت یہ ہے کہ کوئی شخص یہ کہے کہ میں نے وہ بچہ فروخت کیا جو اس نر کی صلب میں مادہ منویہ کی شکل میں ہے اور ملاقیح ملقوح یا ملقوحہ کی جمع ہے اور ملقوحہ وہ جنین ہے جو شکم مادر میں ہو دونوں صورتوں میں مادہ منویہ شرعًا مال نہ ہونے کی وجہ سے محل بیع نہیں ہے جس طرح کہ آزاد انسان محل بیع نہیں ہے حالت حدث میں نماز قبیح لعینہ شرعًا اس لئے ہے کہ نماز فی نفسہ قبیح نہیں ہے کہ عقل کے ذریعہ اس کی قباحت کا ادراک ممکن ہو بلکہ نماز فی نفسہ حسن ہے البتہ شریعت نے نماز کے لئے طہارت کو شرط قرار دیا ہے طہارت کے بغیر بندہ نماز کا اہل نہ ہوگا لہٰذا شریعت کے حکم کے اعتبار سے حالت حدث میں نماز عدم اہلیت کے واسطہ سے قبیح لعینہ وضعًا کے ساتھ ملحق ہوگی

اور محدث کی نماز کے قبیح ہونے کا فیصلہ چوں کہ شریعت نے کیا ہے اس کا نام قبیح لعینہ شرعاً رکھدیا ہے
اسی طرح آزاد مضامین و ملاقیح کی بیع بیع قبیح ہے مگر ان کے قبح کا ادراک عقل کے ذریعہ نہیں ہوا بلکہ
شریعت سے ہوا ہے اس لئے کہ بیع کسی چیز کی بھی ہو عقلاً درست ہے مگر چوں کہ شریعت نے محل بیع
کے لئے مال متقوم اور موجود ہونا شرط قرار دیا ہے اور مذکورہ صورت میں آزاد، شریعت کی نظر میں مال
نہیں ہے اور مضامین و ملاقیح بھی مال نہیں ہیں اور موجود فی الخارج بھی نہیں ہیں لہذا مذکورہ بیوع
قبیح لعینہ وضعاً کے ساتھ ملحق ہوں گی اور ان کی قباحت چوں کہ شریعت سے معلوم ہوئی ہے اس لئے
اس کا نام ملحق بقبیح لعینہ شرعاً رکھدیا ہے۔
مذکورہ دونوں قسموں کا حکم: مصنف علیہ الرحمہ دونوں قسموں کا حکم بیان کرتے ہوئے فرماتے
ہیں کہ مذکورہ دونوں قسموں میں فعل منہی عنہ من کل وجہ غیر مشروع ہوتا ہے نہ ذاتاً مشروع ہوتا ہے
اور نہ وصفاً لہذا دونوں صورتوں میں فعل باطل ہوگا۔

وَمَا قَبُحَ لِمَعْنًى فِي غَيْرِهِ وَهُوَ نَوْعَانِ مَا جَاوَرَهُ الْمَعْنَى جَمْعًا كَالْبَيْعِ
وَقْتَ النِّدَاءِ وَالصَّلٰوةِ فِي الْأَرْضِ الْمَغْصُوْبَةِ وَالْوَطْيِ فِي حَالَةِ الْحَيْضِ
وَحُكْمُهُ أَنَّهُ يَكُوْنُ صَحِيْحًا مَشْرُوْعًا بَعْدَ النَّهْيِ وَلِهٰذَا قُلْنَا إِنَّ وَطْيَهَا
فِي حَالَةِ الْحَيْضِ يُحَلِّلُهَا لِلزَّوْجِ الْأَوَّلِ وَيَثْبُتُ بِهِ إِحْصَانُ الْوَاطِيْ وَ
مَا اتَّصَلَ بِهِ الْمَعْنَى وَصْفًا كَالْبَيْعِ الْفَاسِدِ وَصَوْمِ يَوْمِ النَّحْرِ،

ترجمہ اور منہی عنہ لغیرہ اس کی بھی دو قسمیں ہیں اول یہ کہ (معنے موجب للقبح) منہی عنہ میں (اتفاقاً)
جمع ہو گئے ہوں جیسا کہ اذان جمعہ کے وقت خرید و فروخت اور ارض مغصوبہ میں نماز، اور
حالت حیض میں وطی، اور اس قسم کا حکم یہ ہے کہ نہی کے باوجود منہی عنہ کی صحت اور مشروعیت باقی رہتی
ہے اور اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ زوج ثانی کا حالت حیض میں وطی کرنا زوج اول کے لئے اس عورت
کو حلال کر دے گا اور اس وطی سے واطی کا احصان ثابت ہوجائے گا۔

تشریح مصنف علیہ الرحمہ قبیح لغیرہ کی قسمیں بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اس کی بھی دو قسمیں ہیں
(۱) اول قسم وہ ہے کہ معنے غیر کہ جس کی وجہ سے منہی عنہ میں قباحت آئی ہے منہی عنہ کا وصف
لازم نہ ہو بلکہ اتفاقاً اجتماع ہوگیا ہو یہی وجہ ہے کہ بعض اوقات معنے موجب للقباحت منہی عنہ سے
جدا بھی ہوجاتے ہیں مثلاً بیع بوقت نداء جبکہ چلتے ہوئے راستہ میں بیع کی ہو اس لئے کہ بیع بوقت

الندا میں قباحت سعی الی الجمعہ میں خلل کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے چلتے ہوئے بیع کرنے میں چونکہ سعی الی الجمعہ میں کوئی خلل نہیں ہے اس لئے بیع میں بھی کوئی قباحت نہیں ہے بعض اوقات یہ بھی ممکن ہے بیع نہ ہو اور خلل ہو مثلاً بیع کی بجائے کسی اور کام میں مشغول ہو جائے، اس سے معلوم ہوا کہ بیع بوقت الندا کے لئے قباحت لازم نہیں ہے اور نہ قباحت بیع کی ذات میں لازم ہے بلکہ بغیر لزوم کے بیع کے ساتھ مجاور ہو گئی ہے۔

اسی طرح ارض مغصوبہ میں نماز پڑھنے میں قباحت غیر کی وجہ سے آئی ہے اور وہ غیر جس کی وجہ سے قباحت آئی ہے وہ غیر کی زمین کو ناحق مشغول کرنا ہے ورنہ تو نماز میں فی نفسہ کوئی قباحت نہیں ہے اور نماز کے لئے قباحت لازم ہے بلکہ اتفاقاً قباحت اور صلوٰۃ کا اجتماع ہو گیا ہے اس لئے کہ بعض اوقات یہ قباحت جدا بھی ہو جاتی ہے مثلاً اپنی زمین میں نماز پڑھنے میں کوئی قباحت نہیں ہے اور بعض اوقات نماز کے بغیر بھی قباحت پائی جاتی ہے مثلاً ارض مغصوبہ میں نماز کے بجائے اور کوئی کام کرے تو اس صورت میں قباحت ہے مگر نماز نہیں ہے۔

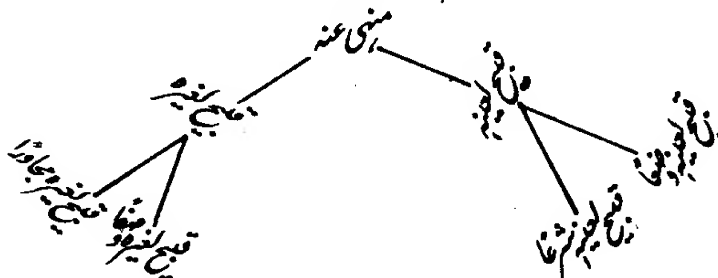
والوطی فی حالۃ الحیض الخ یہ قبیح لغیرہ کی تیسری مثال ہے بحالت حیض وطی میں قباحت غیر یعنی نجاست کی وجہ سے آئی ہے اور یہ قباحت وطی کے لئے لازم نہیں ہے اس لئے کہ بعض اوقات وطی ہوتی ہے مگر قباحت نہیں ہوتی جیسے اپنی منکوحہ سے حالت طہر میں وطی کرنا، اس قسم کا حکم یہ ہے کہ منہی عنہ نہی کے باوجود صحیح اور مشروع رہے گی یہی وجہ ہے کہ بیع بوقت ندا جمعہ منعقد ہو جائے گی قبضہ پر موقوف نہ ہوگی اسی طرح ارض مغصوبہ میں نماز پڑھنے سے فرض وقت ساقط ہو جائے گا اور حالت حیض میں وطی اسی طرح احصان کا سبب ہوگی جس طرح حالت طہر میں احصان کا سبب ہوتی ہے یعنی اگر کوئی شخص اپنی بیوی سے حالت حیض میں وطی کرنے کے بعد زنا کرے تو رجم کیا جائے گا جس طرح کہ حالت طہر میں وطی کرنے کے بعد زانی کو رجم کیا جاتا ہے۔

وما اتصل بہ المعنے وصفاً الخ یہ قبیح لغیرہ کی قسم ثانی کا بیان ہے۔ قبیح لغیرہ کی قسم ثانی وہ ہے کہ جس وہ معنے غیر کہ جن کیوجہ سے منہی عنہ میں قباحت آئی ہے وہ منہی عنہ کے لئے وصف لازم کے طور پر متصل ہوں بایں طور کہ منہی عنہ سے کبھی جدا نہ ہوتے ہوں جیسا کہ بیع فاسد اور یوم نحر کا روزہ، اسلئے کہ بیع فاسد مثلاً غلام کی بیع شراب کے عوض اپنی اصل کے اعتبار سے قبیح نہیں ہے کیوں کہ اس میں بیع کا رکن ایجاب و قبول بھی موجود ہے اور متعاقدین بیع کے اہل بھی ہیں اور بیع کا محل یعنی مبیع مال متقوم بھی ہے، بہرحال جب رکن بیع، اہلیت متعاقدین اور محلیت مبیع سب موجود ہیں تو بیع اپنی اصل کے اعتبار سے درست ہوگی اس میں کسی قسم کی کوئی قباحت نہیں ہوگی مگر خمر کہ جس کو ثمن قرار دیا

گیا ہے چوں کہ ایسی چیز ہے کہ جس سے اجتناب لازم ہے اور مسلمان کے لئے اس کو سپرد کرنا اور قبضہ کرنا ناجائز ہے اس لئے خمر کے ثمن ہونے کی وجہ سے مذکورہ بیع فاسد اور قبیح ہوگی خلاصہ یہ کہ بیع فاسد کی ذات میں کوئی قباحت نہیں ہے البتہ غیر کی وجہ سے قباحت آئی ہے اور ایسی قباحت جس میں ہو اس کو قبیح لغیرہ کہتے ہیں لہٰذا بیع فاسد قبیح لغیرہ ہوگی اور بیع چوں کہ ثمن سے جدا نہیں ہوتی اس لئے بیع کے اندر ثمن وصف لازم کے درجہ میں ہوگا اور یہ بات آپ کو معلوم ہو چکی ہے کہ وہ وصف جو موجب للقباحت ہوتا ہے اگر وہ وصف منہی عنہ کے لئے لازم ہو تو وہ فعل منہی عنہ قبیح لغیرہ وصفاً کہلاتا ہے لہٰذا یہاں بھی بیع فاسد قبیح لغیرہ وصفاً کہلائے گی۔

اور اسی طرح یوم نحر کا روزہ کہ جو فی نفسہٖ قبیح نہیں ہے البتہ قبیح لغیرہ وصفاً ہے اس لئے کہ روزہ صبح سے شام تک مفطرات ثلٰثہ سے روزہ کی نیت کیساتھ رکنے کا نام ہے اور یہ فی نفسہٖ عبادت اور امر مستحسن ہے مگر اس میں اللہ تعالےٰ کی ضیافت سے اعراض کی وجہ سے قباحت لازم آتی ہے اسلئے کہ یوم نحر باری تعالےٰ کی طرف سے خصوصی ضیافت کا دن ہے اور بندہ کا اپنے پروردگار کی ضیافت سے اعراض کرنا امر قبیح ہے لہٰذا یوم نحر کا روزہ قبیح لغیرہ ہوگا اور غیر یعنی اللہ کی ضیافت سے اعراض چوں کہ یوم نحر کے روزے کے لئے وصف لازم ہے اس سے کبھی جدا نہیں ہوسکتا اس لئے یوم نحر کا روزہ قبیح لغیرہ وصفاً ہوگا۔

قبیح لغیرہ وصفاً کا حکم: مصنف علیہ الرحمہ نے اس قسم کا حکم بیان نہیں فرمایا مگر بقول شارح نامی اس قسم کا حکم یہ ہے کہ اس قسم میں فعل منہی عنہ فاسد ہے اس لئے کہ اس قسم میں قبح فعل منہی عنہ کے ساتھ اس طرح متصل ہوتا ہے کہ اس سے کبھی جدا نہیں ہوتا بخلاف قسم اول کے کہ اس میں قبح چونکہ فعل منہی عنہ کے ساتھ متصل نہیں ہوتا بلکہ مجاور ہوتا ہے اس لئے قسم اول میں فعل منہی عنہ مکروہ ہوگا اور حکم بقدر دلیل ثابت ہوگا یعنی قسم اول میں چوں کہ فعل منہی عنہ کے ساتھ قبح کا اتصال شدت کے ساتھ نہیں ہوتا اس لئے اس قسم میں فعل مکروہ ہوگا اور قسم ثانی میں اتصال چوں کہ شدت کے ساتھ ہوتا ہے اس لئے فعل منہی عنہ فاسد ہوگا منہی عنہ کی اقسام کا توضیحی نقشہ حسب ذیل ہے۔



وَالنَّهْيُ عَنِ الْأَفْعَالِ الْحِسِّيَّةِ يَقَعُ عَلَى الْقِسْمِ الْأَوَّلِ وَالنَّهْيُ عَنِ الْأَفْعَالِ الشَّرْعِيَّةِ يَقَعُ عَلَى الْقِسْمِ الْأَخِيْرِ وَقَالَ الشَّافِعِيُّ فِي الْبَابَيْنِ إِنَّهُ يَنْصَرِفُ إِلَى الْقِسْمِ الْأَوَّلِ إِلَّا بِدَلِيْلٍ لِأَنَّ النَّهْيَ فِي اقْتِضَاءِ الْقُبْحِ حَقِيْقَةٌ كَالْأَمْرِ فِي اقْتِضَاءِ الْحُسْنِ فَيَنْصَرِفُ مُطْلَقُهُ إِلَى الْكَامِلِ مِنْهُ كَالْأَمْرِ،

ترجمہ افعال حسیہ سے نہی قسم اول (یعنی قبیح لعینہ وضعًا) پر محمول ہوگی اور افعال شرعیہ سے نہی قسم اخیر (یعنی قبیح لغیرہ وصفًا) پر محمول ہوگی اور امام شافعیؒ نے دونوں قسموں کے بارے میں فرمایا کہ قسم اول (یعنی قبیح لغیرہ وصفًا) کی طرف راجع ہوں گی الا یہ کہ اس کے خلاف دلیل موجود ہو اس لئے کہ نہی قبح کا تقاضہ کرنے میں اسی طرح حقیقت ہے جیسا کہ امر حسن کا تقاضہ کرنے میں حقیقت ہے لہٰذا نہی مطلق کو نہی کامل کی طرف راجع کیا جائے گا جیسا کہ امر مطلق حسن لعینہ کی طرف راجع ہوتا ہے،

تشریح عبارت کی تشریح کرنے سے پہلے بطور تمہید یہ جاننا ضروری ہے کہ فعل حسی اور فعل شرعی کس کو کہتے ہیں۔

فعل حسی کی تعریف: فعل حسی کی تعریف میں دو قول ہیں (۱) مایعرف حسًا ولایتوقف تحقیقہا علی الشرع یعنی افعال حسیہ سے وہ افعال مراد ہیں جو حواس ظاہرہ کے ذریعہ معلوم ہوں اور ان کا تحقق شریعت پر موقوف نہ ہو (۲) دوسرا قول، مایکون معانیہا معلومۃ قبل الشرع باقیۃً علیٰ حالہا بعد ورود الشرع، دوسرا قول یہ ہے کہ افعال حسیہ سے وہ افعال مراد ہیں جن کے معانی ورود شرع سے پہلے ہی معلوم ہوں اور شریعت وارد ہونے کے بعد کوئی تغیر واقع نہ ہوا ہو جیسے قتل، زنا، اور شرب خمر، ان کے جو معنے نزول تحریم سے پہلے تھے وہی معنے نزول تحریم کے بعد بھی ہیں۔

فعل شرعی کی تعریف: فعل شرعی کی تعریف میں بھی دو قول ہیں (۱) مایتوقف حصولہ وتحققہ علی الشرع (۲) ماتغیر معانیہا بعد ورود الشرع۔

اس تمہید کے بعد عرض یہ ہے کہ مصنف کا مقصد مذکورہ عبارت سے یہ ہے کہ وہ نہی جو فعل حسی پر وارد ہو اور قرینہ سے خالی ہو یعنی نہ قبح لعینہ کا قرینہ ہو اور نہ قبح لغیرہ کا قرینہ ہو تو ایسی نہی قبیح لعینہ پر محمول ہوگی اور فعل منہی عنہ کی مشروعیت معدوم ہو جائے گی الا یہ کہ اس کے خلاف کوئی قرینہ یا دلیل موجود ہو مثلاً حالت حیض میں وطی کرنا اگرچہ فعل حسی ہے اس لئے کہ حس سے معلوم ہوتی ہے لیکن اس پر وارد شدہ نہی قبیح لغیرہ پر محمول ہے اس لئے باری تعالےٰ کا قول، قل ہو اذیً،

یہ اس بات کا قرینہ ہے کہ حالت حیض میں وطی بیع لذاتہ نہیں ہے بلکہ معنی غیر جو کہ اذیٰ (گندگی) ہیں کیوجہ سے ہے لہٰذا حالت حیض میں وطی قبیح لغیرہ وصفًا پر محمول ہوگی، اور جو نہی افعال شرعیہ پر وارد ہو اور قرینہ سے خالی ہو وہ نہی قبیح لغیرہ وصفًا پر محمول ہوگی اور فعل منہی عنہ کی مشروعیت معدوم نہ ہوگی الا یہ کہ اس کے قبیح لعینہ پر کوئی دلیل اور قرینہ موجود ہو جیسے مضامین اور ملاقیح کی بیع، اگرچہ افعال شرعیہ میں سے ہیں لیکن ان پر وارد شدہ نہی قرینہ اور دلیل کیوجہ سے قبیح لعینہ پر محمول ہوگی اور دلیل یہ ہے کہ ان دونوں کی بیع میں مبیع معدوم ہوتی ہے اور معدوم کی بیع باطل ہوتی ہے اور باطل بالذات قبیح ہوتا ہے لہٰذا مضامین اور ملاقیح کی بیع بالذات قبیح ہوگی اور جو چیز بالذات قبیح ہو وہ قبیح لعینہ کہلاتی ہے اس لئے بیع مضامین اور ملاقیح پر وارد شدہ نہی قبیح لعینہ پر محمول ہوگی۔

نوٹ: مادہ منویہ جب تک پشت پدر میں ہو مضمون کہلاتا ہے اور جب رحم مادر میں پہونچ جاتا ہے ملقوح کہلاتا ہے ورود شرع کے بعد معانی کے متغیر ہونے کا مطلب یہ ہے کہ لغوی معنے متغیر ہوگئے ہوں مثلاً صلوٰۃ، صوم وغیرہ، صلوٰۃ کے لغوی معنے دعاء کے ہیں یا سرینوں کو حرکت دینے کے ہیں مگر اصطلاح شرع میں مذکورہ معنے متغیر ہوگئے اس لئے کہ صلوٰۃ اصطلاح شرع میں مخصوص قسم کے افعال کا نام ہے، اسی طرح صوم کے لغوی معنے مطلقًا امساک کے ہیں مگر اصطلاح شرع میں صبح صادق سے غروب آفتاب تک نیت صوم کے ساتھ مفطرات ثلثہ سے باز رہنا ہے علیٰ ہٰذا القیاس افعال و معاملات کو قیاس کر سکتے ہیں۔

قال الشافعی فی البابین: سابق میں یہ بات گذر چکی ہے کہ افعال حسیہ پر وارد شدہ نہی قبیح لعینہ پر اور افعال شرعیہ پر وارد شدہ نہی قبیح لغیرہ وصفًا پر محمول ہوتی ہے اور یہی احناف کا مذہب ہے۔

امام شافعی رح کا مذہب: مذکورہ مسئلہ میں امام شافعی رح کا مذہب یہ ہے کہ نہی دونوں صورتوں میں خواہ فعل حسی پر وارد ہو یا فعل شرعی پر قبیح لعینہ پر محمول ہوگی لہٰذا امام شافعی رح کے نزدیک زنا، شرب خمر جو کہ افعال حسیہ میں سے ہیں اور صوم یوم النحر کی حرمت جو کہ افعال شرعیہ میں سے ہے برابر ہیں یعنی دونوں نہی کے وارد ہونے کی وجہ سے قبیح لعینہ ہیں جب امام شافعی رح کے نزدیک مذکورہ تمام افعال قبیح لعینہ ہیں تو باطل بھی ہوں گے اس لئے کہ جس شے کی ذات قبیح ہوتی ہے وہ باطل ہی ہوتی ہے خلاصہ یہ کہ امام شافعی رح کے نزدیک نہی فعل حسی پر وارد ہو یا شرعی پر دونوں صورتوں میں فعل منہی عنہ قبیح لعینہ ہوگا۔

الا بدلیل: الا بدلیل کے مستثنیٰ منہ میں دو احتمال ہیں اول یہ کہ دونوں مذہبوں سے استثناء ہے دوسرے یہ کہ صرف امام شافعی کے مذہب سے استثناء ہو ثانی ظاہر ہے مطلب یہ ہے کہ امام شافعی رح کے نزدیک

فعل شرعی سے نہی اگرچہ فعل حسی کے مانند قبیح لعینہ پر محمول ہوتی ہے لیکن اگر اس کے خلاف قرینہ موجود ہو تو نہی عن الافعال الشرعیہ نہی عن الافعال الحسیہ پر محمول نہ ہوگی۔

اگر استثناء دونوں مذہبوں کی دونوں صورتوں سے ہو یعنی نہی عن الافعال الحسیہ ہمارے نزدیک قبیح لعینہ پر محمول ہوتی ہے مگر اس کے خلاف قرینہ موجود ہونے کی صورت میں قبیح لغیرہ پر محمول ہوگی جیسا کہ حالت حیض میں وطی سے ممانعت فعل حسی سے نہی ہے مگر اس کے باوجود قبیح لغیرہ پر محمول ہوگی اس لئے کہ باری تعالیٰ کا قول "قل ہو اذی" قبیح لغیرہ پر قرینہ موجود ہے اسی طرح نہی عن الافعال الشرعیہ اگرچہ قبیح لغیرہ پر دلالت کرتی ہے اور اصل کے اعتبار سے منہی عنہ کی مشروعیت کا تقاضہ کرتی ہے لیکن اس کے خلاف قرینہ موجود ہونے کی صورت میں منہی عنہ کے قبیح لعینہ پر محمول ہوگی جیسا کہ رحم مادر میں جنین اور پشت پدر میں نطفہ کی بیع سے ممانعت باوجودیکہ فعل شرعی سے نہی ہے اسکے باوجود قبیح لعینہ پر محمول ہوگی۔

لان النہی الخ: سے فاضل مصنف امام شافعی رح کی جانب سے اس بات کی دلیل بیان فرمارہے ہیں کہ نہی عن الافعال الشرعیہ نہی عن الافعال الحسیہ کے مانند قبیح لعینہ ہوگی اور جس طرح فعل حسی سے نہی فعل منہی عنہ کی مشروعیت کو باطل کرتی ہے اسی طرح افعال شرعیہ سے نہی بھی فعل منہی عنہ کی مشروعیت کو باطل کردے گی، دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ نہی کی حقیقت شرعیہ یہ ہے کہ منہی عنہ قبیح لعینہ ہو جیسا کہ امر کی حقیقت شرعیہ یہ ہے کہ مامور بہ حسن لعینہ ہو لہٰذا نہی عن الافعال الشرعیہ جب مطلق ہوگی تو اس سے منہی عنہ کی قباحت لعینہ ثابت ہوگی اس لئے کہ جب مطلق بولا جاتا ہے تو فرد کامل مراد ہوتا ہے اور قبیح کا فرد کامل قبیح لعینہ ہے۔

وَلَا يَلْزَمُ الظِّهَارُ لِأَنَّ كَلَامَنَا فِي حُكْمٍ مَطْلُوبٍ تَعَلَّقَ بِسَبَبٍ مَشْرُوعٍ لَهُ أَيَبْقَى سَبَبًا وَالْحُكْمُ بِهَا مَشْرُوعًا مَعَ وُقُوعِ النَّهْيِ عَلَيْهِ وَأَمَّا مَا هُوَ جَزَاءٌ شُرِعَ زَاجِرًا فَيَعْتَمِدُ حُرْمَةَ سَبَبِهِ كَالْقِصَاصِ،

ترجمہ اور مسئلہ ظہار کو لے کر اعتراض نہیں ہو سکتا اس لئے کہ ہماری گفتگو ایسے حکم میں ہے جو مطلوب ہو اور جس کا تعلق اس کے سبب مشروع سے ہو آیا سبب پر نہی وارد ہونے کے باوجود وہ سبب اس حکم کے لئے سبب رہے گا اور اس سبب کی وجہ سے حکم مشروع ہوگا بہرحال وہ حکم جو ایسی جزاء ہے جس کو زاجر اور مانع بنا کر مشروع کیا گیا ہے تو وہ حکم اپنے سبب کی حرمت کا تقاضہ کرے گا جیسا کہ قصاص۔

تشریح مصنف علیہ الرحمہ ولا یلزم الظہار سے امام شافعی رح کے وکیل بن کر ان پر وارد ہونے والے اعتراض کا جواب دے رہے ہیں، امام شافعی رح کے نزدیک یہ اصل مسلم ہے کہ اگر افعال شرعیہ پر نہی وارد ہو تو منہی عنہ کی مشروعیت ختم ہو جاتی ہے یعنی منہی عنہ متصور الوجود نہیں رہتا کہ اس سے کوئی حکم متعلق ہو سکے اس اصل پر احناف کی طرف سے یہ اعتراض کیا جاتا ہے۔

اعتراض: ظہار بالاتفاق فعل شرعی ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے ․فانہ منکرًا من القول وزورًا․ کے ذریعہ نہی فرمائی ہے جس کی وجہ سے ظہار منہی عنہ شرعی ہوا لہٰذا آپ کے اصل کے مطابق ظہار نہ تو خود مشروع ہونا چاہیئے اور نہ کسی حکم مشروع کا سبب ہونا چاہیئے حالانکہ ظہار آپ کے نزدیک بھی وجوب کفارہ کا سبب ہوتا ہے۔

جواب: امام شافعی رح کے نزدیک افعال شرعیہ سے نہی ہر حال میں علی الاطلاق قبیح لعینہ پر محمول نہیں ہوتی جیسا کہ معترض کو وہم ہوا ہے بلکہ وہاں محمول ہوتی ہے جہاں حکم مطلوب اور سبب مشروع ہو جیسا کہ بیع بوقت ندا پر نہی وارد ہوئی ہے اور بیع افعال شرعیہ میں سے ہے نیز اس کا حکم جو کہ ثبوت ملک ہے مطلوب عندالشرع ہے اور اس کا سبب یعنی بیع مشروع عندالشرع ہے لہٰذا ایسے فعل شرعی پر نہی فعل منہی عنہ کو قبیح لعینہ بنا دے گی اس سے کوئی حکم شرعی متعلق نہیں ہوگا یہی وجہ ہے کہ بیع بوقت ندا پر نہی وارد ہوئی جس کی وجہ سے بیع کے حکم کی مشروعیت ختم ہو گئی ایسی بیع امام شافعی رح کے نزدیک بعد القبض بھی مفید ملک نہیں ہو سکتی بخلاف احناف کے اس لئے کہ احناف کے نزدیک فعل شرعی پر ورود نہی کے بعد سبب علیٰ حالہ باقی رہتا ہے لہٰذا اس کی وجہ سے حکم بھی مشروع رہے گا یہی وجہ ہے کہ بیع بوقت ندا احناف کے نزدیک بعد القبض ملکیت کا فائدہ دے گی، بخلاف ظہار کے کہ ظہار سے نہی اگرچہ فعل شرعی سے نہی ہے مگر نہ تو ظہار خود مشروع عندالشرع ہے اور نہ اس کا حکم یعنی کفارہ مطلوب عندالشرع ہے لہٰذا نہی عن الظہار قبیح لعینہ پر محمول نہ ہوگی کہ اس کی مشروعیت باطل ہو اور اس سے کوئی حکم شرعی متعلق نہ ہو جیسا کہ معترض کو وہم ہوا ہے۔

واما ما ہو جزاء مصنف علیہ الرحمہ اس عبارت سے مذکورہ جواب پر ہونے والے اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں،

اعتراض: اعتراض کا خلاصہ یہ ہے کہ بقول امام شافعی رح ظہار غیر مشروع اور حرام ہے پھر وہ کفارہ کا سبب کیسے بن سکتا ہے اس لئے کہ جب سبب غیر مشروع اور حرام ہوتا ہے تو وہ کسی حکم مشروع کا سبب نہیں بن سکتا۔

جواب: جواب کا ماحصل یہ ہے کہ اگر سبب غیر مشروع ہو تو یہ غیر مشروعیت ایجاب جزاء کی صلاحیت سے سبب کو خارج نہیں کرتی بلکہ اور محقق کر دیتی ہے جیسا کہ قتل عمد جو کہ ممنوع اور غیر مشروع

ہے مگر پھر بھی قصاص کو واجب کرتا ہے بلکہ قتل عمد ہی ایجاب جزاء میں مؤثر ہے پس اسی طرح ظہار اگرچہ ممنوع ہے مگر اسمیں ایجاب جزار کی صلاحیت ہے، مصنف رح کے قول ، فیعتمد حرمۃ سلبیہ کا یہی مطلب ہے۔

وَلَنَا اَنَّ النَّهْيَ يُرَادُ بِهِ عَدَمُ الْفِعْلِ مُضَافًا اِلَى اِخْتِيَارِ الْعِبَادِ وَكَسْبِهِمْ فَيَعْتَمِدُ التَّصَوُّرَ لِيَكُوْنَ الْعَبْدُ مُبْتَلًى بَيْنَ اَنْ يَكُفَّ عَنْهُ بِاخْتِيَارِهٖ فَيُثَابُ عَلَيْهِ وَبَيْنَ اَنْ يَفْعَلَهٗ بِاخْتِيَارِهٖ فَيُعَاقَبُ عَلَيْهِ هٰذَا هُوَ الْحُكْمُ الْاَصْلِيُّ فِي النَّهْيِ،

ترجمہ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ نہی سے ایسے عدم فعل کو طلب کیا جاتا ہے جو عدم فعل بندوں کے اختیار اور ان کے کسب کیطرف منسوب ہو، پس نہی (مکلف کی طرف سے فعل منہی عنہ کے) متصور الوجود ہونے کا تقاضہ کرتی ہے تاکہ بندہ مبتلا ہو جائے اس بات کے درمیان کہ وہ فعل منہی عنہ سے اپنے اختیار سے رکے تو اس رکنے پر اس کو ثواب دیا جائے گا اور اس بات کے درمیان کہ بندہ فعل منہی کو اپنے اختیار سے کرے تو اس کو اس کرنے پر عذاب دیا جائے گا، نہی کے بارے میں یہ حکم اصلی ہے۔

تشریح ولنا ان النہی یراد بہ عدم الفعل مضافاً الیٰ اختیار العباد وکسبہم الخ مصنف علیہ الرحمہ اس بات کی دلیل بیان فرما رہے ہیں کہ نہی عن الافعال الشرعیہ قبیح لغیرہ وصفاً پر محمول ہوگی۔

دلیل کا خلاصہ: خلاصۂ دلیل یہ ہے کہ نہی سے مقصد اختیار وقدرت کے ساتھ ترک فعل مطلوب ہوتا ہے لہٰذا نہی وجود فعل کے تصور کی اس طرح متقاضی ہوگی کہ اگر مکلف ایجاد فعل کا ارادہ کرے تو اس فعل کو موجود کر سکے اور منہی عنہ متصور الوجود ہو اس لئے کہ نہی کا مقصد بندہ کا امتحان وآزمائش ہے بایں طور کہ اگر بندہ اپنے اختیار وقدرت سے اس فعل کو ترک کرتا ہے تو مستحق اجر وثواب ہے اور اگر فعل ممنوع کا اپنے اختیار سے ارتکاب کرتا ہے تو زجر وعقاب کا مستحق ہے اس لئے کہ اگر ترک فعل میں بندے کو اختیار نہ ہو تو اس طلب کف (نہی) کو نہی نہیں کہیں گے بلکہ اس کو نفی اور نسخ کہیں گے۔

حسی مثال: نہی اور نفی کے درمیان فرق کی حسی مثال یہ ہے کہ اگر کوزے میں پانی نہ ہو اور کسی شخص سے کہا جائے لاتشرب تو نفی ہوگی اس لئے کہ مذکورہ صورت میں کوزہ میں پانی نہ ہونے کی وجہ سے شرب متصور وممکن نہیں ہے اور اگر کوزہ میں پانی ہو اور کہا جائے لاتشرب تو یہ نہی ہوگی اس لئے کہ اس صورت میں پانی

کوزہ میں ہونے کی وجہ سے شرب متصور اور ممکن ہے اس کے باوجود اگر مخاطب پانی نہیں پیتا تو اس کے اختیار اور ارادہ کو دخل ہے۔

دوسری مثال، اگر نابینا سے کہا جائے کہ مت دیکھ تو یہ نفی ہے اس لئے کہ نابینا کا نہ دیکھنا اس کے اختیار میں نہیں ہے اگر وہ دیکھنا بھی چاہے تو نہیں دیکھ سکتا اور اگر کسی بینا سے کہا جائے کہ مت دیکھ تو نہی ہوگی اس لئے کہ بینا شخص دیکھنے پر قادر ہونے کے باوجود نہیں دیکھتا، اس صورت میں دیکھنا ممکن و متصور ہے مگر مخاطب اپنے اختیار و ارادہ سے نہیں دیکھتا یہی وجہ ہے کہ نہی پر عمل کرنے والا اجر و ثواب کا مستحق ہوتا ہے اور نہ کرنے والا زجر و عقاب کا، نفی میں چوں کہ منفی عنہ متصور الوجود نہیں ہوتا اس لئے اس میں ترک فعل اختیاری نہیں ہوتا جس کی وجہ سے وہ ترک اور عدم ترک پر نہ اجر کا مستحق ہوتا ہے اور نہ عقاب کا۔

خلاصہ یہ کہ نہی میں منہی عنہ شرعاً متصور الوجود ہوتا ہے اور نفی میں متصور الوجود نہیں ہوتا یہی وجہ ہے کہ توجہ الیٰ بیت المقدس سے ممانعت نفی ہے نہ کہ نہی، اس لئے کہ توجہ الیٰ بیت المقدس شرعاً متصور الوجود نہیں ہے۔



فَاَمَّا الْقُبْحُ فَوَصْفٌ قَائِمٌ بِالنَّهْيِ يَثْبُتُ مُقْتَضًى بِهٖ تَحْقِيْقًا لِحُكْمِهٖ فَلَا يَجُوْزُ تَحْقِيْقُهٗ عَلٰى وَجْهٍ يَبْطُلُ بِهٖ مَا اَوْجَبَهٗ وَاقْتَضَاهُ بَلْ يَجِبُ الْعَمَلُ بِالْاَصْلِ فِيْ مَوْضِعِهٖ وَالْعَمَلُ بِالْمُقْتَضٰى بِقَدْرِ الْاِمْكَانِ وَهُوَ اَنْ يُجْعَلَ الْقُبْحُ وَصْفًا لِلْمَشْرُوْعِ فَيَصِيْرُ مَشْرُوْعًا بِاَصْلِهٖ غَيْرَ مَشْرُوْعٍ بِوَصْفِهٖ فَيَصِيْرُ فَاسِدًا مِثْلُ فَاسِدٍ مِنَ الْجَوَاهِرِ وَلَا تَنَافِيْ بَيْنَهُمَا فَالْمَشْرُوْعُ يَحْتَمِلُ الْفَسَادَ بِالنَّهْيِ كَالْاِحْرَامِ الْفَاسِدِ فَوَجَبَ اِثْبَاتُهٗ عَلٰى هٰذَا الْوَجْهِ رِعَايَةً لِمَنَازِلِ الْمَشْرُوْعَاتِ وَمُحَافَظَةً لِحُدُوْدِهَا،

ترجمہ بہر حال (منہی عنہ) کا قبح ایسا وصف ہے جو نہی کے سبب سے قائم ہے اور یہ وصف (قبح) نہی سے بطور اقتضاء ثابت ہوتا ہے نہی کے حکم کو ثابت کرنے کے لئے لہٰذا اس وصف قبح کا اثبات اس طرح جائز نہیں کہ اس وصف کا موجب و مقتضی یعنی نہی باطل ہو جائے بلکہ اصل پر اس جگہ عمل کرنا واجب ہوگا اور مقتضیٰ پر بقدر امکان عمل واجب ہوگا اور وہ بقدر امکان عمل یہ ہے کہ قبح کو مشروع کا وصف قرار دیدیا جائے لہٰذا منہی عنہ اپنی اصل کے اعتبار سے مشروع اور وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہوگا لہٰذا منہی عنہ جواہر فاسدہ کے مانند فاسد ہو جائے گا، اور ان دونوں کے درمیان کوئی منافات نہیں ہے پس مشروع نہی کی وجہ سے فساد کا احتمال رکھتا ہے جیسا کہ احرام فاسد لہٰذا مشروعات کی رعایت کرتے ہوئے اور ان کے حدود کی محافظت کرتے ہوئے فعل منہی عنہ کے مشروع ہونیکا اثبات اس طریقہ پر واجب ہوگا۔

تشریح قبح نہی کی ذات میں داخل نہیں ہے بخلاف امام شافعی کے بلکہ قبح ایک ایسا وصف ہے جو نہی کی وجہ سے منہی عنہ کے ساتھ قائم ہوتا ہے اور یہ وصف ضرورۃً نہی کے تقاضہ کی وجہ سے ثابت ہوتا ہے یعنی منہی عنہ کے اندر قبح ناہی کی وجہ سے اقتضاءً ثابت ہوتا ہے اس لئے کہ ناہی یعنی شارع حکیم ہے اور حکیم بری باتوں سے منع کرتا ہے، بہر حال جب نہی منہی عنہ میں قبح کا تقاضہ کرتی ہے تو نہی مقتضِی ہوئی اور قبح مقتضیٰ ان دونوں میں نہی جو کہ مقتضِی ہے اصل ہے اور قبح جو کہ مقتضیٰ ہے فرع ہے لہٰذا یہ جائز نہیں ہے کہ فرع (قباحت) کو اس طرح ثابت کیا جائے کہ اصل (نہی) باطل ہو جائے جیسا کہ امام شافعی کے مذہب پر لازم آتا ہے۔

خلاصہ یہ کہ قباحت نہی سے اقتضاءً ثابت ہے یعنی نہی اپنی صحت کے لئے قباحت کا تقاضہ کرتی ہے گویا کہ قباحت نہی کی صحت کی دلیل ہے لہٰذا قباحت کا اس طرح اثبات جائز نہیں کہ نہی کے بطلان کا سبب بنے ورنہ تو جو صحت نہی کی دلیل تھی وہی فساد نہی کی دلیل بن جائے گی اس لئے کہ اگر

نہی کے بعد منہی عنہ فی نفسہ متصور الوجود نہ رہے تو وہ نہی کی بجائے نفی ہو جائے گی، یعنی مقتضےٰ کو اس طرح ثابت کرنا درست نہیں کہ مقتضی کے بطلان کا سبب بنے۔

بل یجب العمل بالاصل فی موضعہ الخ یہ لایجوز سے اضراب ہے یعنی مقتضےٰ کا اثبات ایسے طریقہ پر جائز نہیں ہے کہ جس سے مقتضی باطل ہو جائے بلکہ اس طرح اثبات ہونا چاہئے کہ اصل (نہی) پر عمل ہو جائے اور حتے الامکان مقتضےٰ (قبح) پر بھی عمل ہو جائے۔

وہو ان یجعل القبح وصفاً الخ مصنف علیہ الرحمہ یہاں سے وہ صورت بیان فرما رہے ہیں کہ جس سے اصل یعنی نہی باطل نہ ہو اور فرع یعنی قبح پر بھی حتے الامکان عمل ہو جائے اور وہ صورت یہ ہے کہ قبح کو منہی عنہ کا وصف قرار دے دیا جائے اس طریقہ پر کہ منہی عنہ بالذات مشروع ہو اور بالوصف غیر مشروع ہو اس صورت میں منہی عنہ اتصال قبح کی وجہ سے فاسد ہوگا نہ کہ باطل، اور اس کی حسی مثال اس جوہر اور موتی کی ہے کہ جس کی چمک ختم ہو گئی ہو ایسے موتی کو کہا جاتا ہے فسد اللولؤ، اسلئے کہ ذات لولو موجود ہے البتہ اس کے وصف چمک میں نقصان آگیا ہے۔

ولا تنافی بینہما الخ اس عبارت سے مصنف علیہ الرحمہ ایک سوال کا جواب دینا چاہتے ہیں۔

سوال: سوال یہ ہے کہ آپ نے فرمایا کہ نہی عن الافعال الشرعیہ منہی عنہ کی مشروعیت کا تقاضہ کرتی ہے حالانکہ منہی عنہ میں قباحت ہوتی ہے، مشروعیت بقاء کا تقاضہ کرتی ہے اور قباحت عدم کا تقاضہ کرتی ہے دونوں کا اجتماع متنافیین کا اجتماع ہے جو کہ ممتنع ہے البتہ یہ اجتماع افعال حسیہ میں ممکن ہے اس لئے کہ افعال حسیہ کا وجود صفت قباحت کے ساتھ ممکن ہے مگر افعال شرعیہ میں جائز نہیں ہے۔

جواب: مصنف علیہ الرحمہ فالمشروع یحتمل الفساد سے جواب کی طرف اشارہ فرما رہے ہیں جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ مشروع میں اس بات کا احتمال ہے کہ نہی کی وجہ سے فساد کو قبول کر لے جیسا کہ احرام مشروع ہونے کے باوجود فساد کو قبول کر لیتا ہے، اگر کسی شخص نے وقوف عرفہ سے پہلے جماع کر لیا تو اس کا احرام اور حج فاسد ہو گیا اگر اس شخص نے اسی احرام سے بقیہ افعال حج ادا کر لئے تو اس کا یہ حج کافی نہ ہوگا بلکہ آئندہ سال قضا لازم ہوگی البتہ احرام اور حج اپنی اصل کے اعتبار سے مشروع رہیں گے اور اسی احرام میں حج کے بقیہ ارکان ادا کرنے لازم ہوں گے البتہ ارتکاب محظور یعنی جماع کی اس پر جزاء لازم ہوگی اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ مشروعیت اور فساد کا شرعاً اجتماع متصور ہے مصنف علیہ الرحمہ نے اسی مضمون کی طرف ولا تنافی بینہما سے اشارہ کیا ہے۔

فوجب اثباتہ علیٰ ہذا الوجہ الخ مصنف علیہ الرحمہ اس عبارت میں "لا تنافی بینہما" سے تفریع فرما رہے ہیں جب یہ بات معلوم ہو گئی کہ منہی عنہ اپنی اصل کے اعتبار سے مشروع اور فرع کے اعتبار سے غیر مشروع ہو سکتا ہے

لہٰذا دونوں کے اجتماع میں کوئی منافات نہیں ہے لہٰذا فعل منہی عنہ کی مشروعیت کو ایسے طریقہ پر ثابت کرنا لازم ہوگا کہ فعل منہی عنہ اپنی اصل کے اعتبار سے مشروع اور وصف کے اعتبار سے غیر مشروع (قبیح) ہوتا کہ مشروعات کے مراتب کی رعایت اور ان کے حدود کی محافظت ہو سکے، مشروعات کے مراتب کی رعایت تو یہ ہے کہ اصل یعنی نہی کو اس کے مرتبہ میں اتارا جائے یعنی منہی عنہ کو اصل کے اعتبار سے مشروع قرار دیدیا جائے اور تابع یعنی منہی عنہ کے قبیح ہونے کو اس کے مرتبہ میں رکھا جائے یعنی تابع کو اصل (نہی) کے لئے مبطل قرار نہ دیا جائے جیسا کہ امام شافعی رحنے منہی عنہ کو قبیح لعینہ قرار دے کر اصل یعنی نہی کو باطل کر دیا، اور محافظت حدود یہ ہے کہ نہی کو نہی اور نفی کو نفی رکھا جائے اور یہ اسی وقت ہو سکتا ہے کہ جب نہی عن الافعال الشرعیہ کو قبیح لغیرہ مانا جائے جیسا کہ احناف کا مذہب ہے۔

وَعَلٰى هٰذَا الْاَصْلِ قُلْنَا اِنَّ الْبَيْعَ بِالْخَمْرِ مَشْرُوْعٌ بِاَصْلِهٖ وَهُوَ وُجُوْدُ رُكْنِهٖ فِيْ مَحَلِّهٖ غَيْرُ مَشْرُوْعٍ بِوَصْفِهٖ وَهُوَ الثَّمَنُ لِاَنَّ الْخَمْرَ غَيْرُ مُتَقَوِّمٍ فَيَصْلُحُ ثَمَنًا مِنْ وَجْهٍ دُوْنَ وَجْهٍ فَصَارَ فَاسِدًا لَا بَاطِلًا۔

ترجمہ اور ہم اسی اصل کی وجہ سے کہتے ہیں کہ بیع بالخمر اپنی اصل کے اعتبار سے مشروع ہے اور وہ (اصل) بیع کے رکن کا بیع کے محل میں پایا جانا ہے اور وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہے اور وہ (وصف) ثمن ہے اس لئے کہ خمر مال غیر متقوم ہے لہٰذا خمر من وجہ ثمن بننے کی صلاحیت رکھتی ہے اور من وجہ نہیں رکھتی لہٰذا بیع بالخمر فاسد ہوگی نہ کہ باطل۔

تشریح مصنف اس عبارت سے اس اصل پر چند تفریع فرما رہے ہیں کہ جس کو دلیل سے ثابت کیا ہے اور وہ اصل یہ ہے کہ نہی عن الافعال الشرعیہ فی نفسہ ان افعال کی مشروعیت اور بقاء کا تقاضہ کرتی ہے اور وصف کے اعتبار سے غیر مشروعیت اور عدم کا تقاضہ کرتی ہے۔

پہلی تفریع، بیع بالخمر یعنی خمر کے عوض مثلاً غلام فروخت کرنا قبیح لغیرہ ہے یعنی اپنی اصل کے اعتبار سے مشروع اور اپنے وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہے کیوں کہ بیع کی اصلیت یہ ہے کہ بیع کا رکن اس کے محل میں پایا جائے اور مبادلۃ المال بالمال بالتراضی بیع کا رکن ہے اور یہ رکن مذکورہ بیع میں موجود ہے اس لئے کہ غلام اور خمر دونوں مال ہیں اور تبادلہ باہم رضامندی سے ہوا ہے، خمر مال اس لئے ہے کہ مال وہ کہلاتا ہے کہ جس کی طرف انسان کی طبیعت مائل ہو اور وقت ضرورت کے لئے اس کی ذخیرہ اندوزی ممکن ہو اور خمر کی طرف چوں کہ انسان کی طبیعت کا میلان بھی ہوتا ہے اور وقت ضرورت کے لئے اس کی

ذخیرہ اندوزی بھی ممکن ہے اس لئے خمر مال ہے، جب خمر مال ہے تو رکن بیع محل بیع میں پایا گیا اور جب رکن بیع محل بیع میں پایا گیا تو یہ بیع اپنی اصل کے اعتبار سے مشروع ہوگی البتہ خمر مال غیر متقوم ہے اس لئے کہ متقوم وہ چیز کہلاتی ہے کہ جس کے عین یا اس کی قیمت سے شرعاً نفع اٹھانا جائز ہو حالاں کہ مسلمان کے حق میں خمر ایسی چیز نہیں ہے یہی وجہ ہے کہ مسلمان پر خمر سے اجتناب لازم ہے اور کسی مسلمان کی خمر کو تلف کر دیا جائے تو متلف پر ضمان واجب نہیں ہوتا لہٰذا خمر مال ہونے کی وجہ سے من وجہ ثمن ہو سکتی ہے اور غیر متقوم ہونے کی وجہ سے من وجہ ثمن نہیں ہو سکتی اور خمر کے غیر متقوم ہونے ہی کی وجہ سے اس کو مبیع بنانا درست نہیں ہے اس لئے کہ بیع کے اندر مبیع ہی اصل ہوتی ہے اور ثمن تابع ہوتا ہے اور یہی وجہ ہے کہ عقد بیع مبیع کی طرف منسوب ہوتا ہے مثلاً کسی نے چاندی کے عوض مچھلی فروخت کی تو فروخت کرنے والے کو بائع السمک کہتے ہیں خریدار کو بائع الفضۃ نہیں کہتے اور عقد بیع کی صحت کے لئے مبیع کا مملوک اور مقدور التسلیم ہونا ضروری ہے ثمن کا مملوک اور مقدور التسلیم ہونا ضروری نہیں ہے اور مبیع اس لئے بھی اصل ہوتی ہے کہ مقصود مبیع ہوتی ہے نہ کہ ثمن، ثمن تو تابع اور مقصود کو حاصل کرنے کا ذریعہ ہوتا ہے اسی طرح عقد بیع میں تعیین مبیع ضروری ہوتی ہے نہ کہ تعیین ثمن، علیٰ ہٰذا القیاس قبل القبض اگر مبیع ہلاک ہو جائے تو بیع فسخ ہو جاتی ہے بخلاف ہلاکت ثمن کے، جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ انتفاع کا تحقق اعیان سے ہوتا ہے نہ کہ اثمان سے لہٰذا اعیان اصل ہوں گے اور اثمان تابع جس طرح کہ وصف موصوف کے تابع ہوتا ہے اور یہ بات پہلے معلوم ہو چکی ہے کہ خمر کے غیر متقوم ہونے کیوجہ سے اس کی ثمنیت میں قبح اور خلل ہے لہٰذا اس خلل اور قبح کیوجہ سے مذکورہ بیع اپنے وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہوگی اور مقصود بیع یعنی مبیع میں کوئی خلل و فساد نہ ہونے کی وجہ سے مشروع ہوگی، مطلب یہ کہ غلام کو خمر کے عوض فروخت کرنا اصل کے اعتبار سے مشروع اور وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہوگا اسی لئے بیع بعد القبض مفید ملک ہوگی، رکن بیع یعنی مبیع میں چوں کہ کوئی فساد نہیں ہے اس لئے یہ بیع قبیح لعینہ اور باطل نہ ہوگی۔

وَكَذٰلِكَ بَيْعُ الرِّبٰوا غَيْرُ مَشْرُوْعٍ بِوَصْفِهٖ وَهُوَ الْفَضْلُ فِي الْعِوَضِ وَكَذٰلِكَ الشَّرْطُ الْفَاسِدُ فِي مَعْنَى الرِّبٰوا وَكَذٰلِكَ صَوْمُ يَوْمِ النَّحْرِ مَشْرُوْعٌ بِأَصْلِهٖ وَهُوَ الْاِمْسَاكُ لِلّٰهِ تَعَالٰى فِي وَقْتِهٖ غَيْرُ مَشْرُوْعٍ بِوَصْفِهٖ وَهُوَ الْاِعْرَاضُ عَنِ الضِّيَافَةِ الْمَوْضُوْعَةِ فِي هٰذَا الْوَقْتِ بِالصَّوْمِ۔

ترجمہ اور اسی طرح بیع الربوا غیر مشروع بوصفہ ہے اور وہ وصف عوض میں زیادتی ہے اور اسی طرح شرط فاسد بھی ربوا کے معنے میں ہے اسی طرح یوم نحر میں روزہ اپنی اصل کے اعتبار سے مشروع ہے اور وہ اللہ تعالےٰ کے لئے مفطرات ثلثہ سے رکنا ہے روزہ کے وقت میں، اور غیر مشروع بوصفہ ہے اور وہ وصف روزہ کے ذریعہ اس ضیافت سے اعراض کرنا ہے جو کہ (یوم نحر) میں متعین ہے۔

تشریح جس طرح بیع بالخمر اپنی اصل کے اعتبار سے مشروع اور وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہے اسی طرح بیع بالربوا اور بیع بشرط الفاسد بھی اپنی اصل کے اعتبار سے مشروع اور وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہیں اور جس طرح بیع بالخمر میں قبح وصف لازم ہے اسی طرح ان دونوں بیوع میں بھی قبح وصف لازم ہے، جنس کو جنس کے عوض فروخت کے جواز کی شرط عوضین کا مساوی ہونا ہے اگر عوضین مساوی نہ ہو تو جواز کی شرط معدوم ہونے کی وجہ سے بیع فاسد ہو جائے گی اور شرط فاسد ہونے کی وجہ سے بھی قباحت وصف لازم ہو جاتی ہے، شرط فاسد وہ ہے کہ جو بیع کے مقتضٰے کے خلاف ہو مثلاً بیع میں ایسی شرط لگانا کہ جس سے متعاقدین کا فائدہ ہو یا مبیع کا فائدہ ہو بشرطیکہ مبیع ذوی العقول ہو (مثلاً غلام)، یوم نحر میں روزہ بھی بیع بالخمر کے مانند مشروع باصلہ اور غیر مشروع بوصفہ ہے روزہ کے اپنی اصل کے اعتبار سے مشروع ہونے کی وجہ یہ ہے کہ روزہ حصول تقوے کا ذریعہ ہے جب روزہ کا عقلاً و شرعاً مشروع ہونا معلوم ہو گیا تو اب غیر مشروع لذاتہ نہیں ہو سکتا بلکہ غیر مشروع لغیرہ ہوگا، قباحت چوں کہ منہی عنہ کے ساتھ اسطرح قائم ہے کہ اب اس سے جدا نہیں ہو سکتی لہٰذا یوم نحر میں روزہ کے لئے وصف لازم کے مثل ہو گیا لہٰذا یوم نحر میں روزہ حسن لعینہ اور قبیح لغیرہ ہوگا اور وہ غیر کہ جس کی وجہ سے یوم نحر کے روزے میں قباحت آئی ہے وہ اعراض عن ضیافۃ اللہ ہے۔

اَلَا یَرٰی اَنَّ الصَّوْمَ یَقُوْمُ بِالْوَقْتِ وَلَا خَلَلَ فِیْہِ وَالنَّہْیُ یَتَعَلَّقُ بِوَصْفِہٖ وَھُوَ اَنَّہٗ یَوْمُ عِیْدٍ فَصَارَ فَاسِدًا وَلِھٰذَا یَصِحُّ النَّذْرُ بِہٖ عِنْدَنَا لِاَنَّہٗ نَذْرٌ بِالطَّاعَۃِ وَاِنَّمَا وَصْفُ الْمَعْصِیَۃِ مُتَّصِلٌ بِذَاتِہٖ فِعْلًا لَا بِاسْمِہٖ ذِکْرًا۔

ترجمہ کیا (مکلف) یہ نہیں سمجھتا کہ روزہ کا وجود وقت ہی سے ہے اور فی نفسہ وقت میں کوئی خرابی نہیں ہے اور نہی کا تعلق وصف وقت سے ہے اور وہ وصف یوم عید میں ضیافت ہے لہٰذا روزہ فاسد ہوگا اور اسی وجہ سے ہمارے نزدیک یوم عید میں روزہ کی نذر صحیح ہے اسلئے کہ یہ طاعت کی نذر ہے اور وصف معصیت روزہ کی ذات سے باعتبار فعل متصل ہے نہ کہ روزہ کا نام لینے سے۔

تشریح مصنف علیہ الرحمہ ماقبل میں مذکور اس بات کی مزید توضیح فرمارہے ہیں کہ روزہ اپنی اصل کے اعتبار سے مشروع اور وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہے توضیح یہ ہے کہ وقت روزہ کے لئے معیار ہے بلکہ صوم کا وجود ہی وقت میں ہوتا ہے اور وقت میں کوئی خرابی نہیں ہے جس طرح دیگر ایام میں کوئی خرابی نہیں ہے اسی طرح یوم نحر میں بھی کوئی خرابی نہیں ہے یوم نحر میں روزہ سے ممانعت کا تعلق باعتبار ذات کے نہیں ہے بلکہ ممانعت کا تعلق وقت کے وصف کے ساتھ ہے اور وہ وصف یوم نحر میں ضیافت ہے وقت کا جو وصف ہوگا وہی صوم کا وصف ہوگا اس لئے کہ وقت صوم سے متصل ہوتا ہے لہٰذا یوم نحر میں روزہ فاسد ہوگا نہ کہ باطل، یوم نحر میں روزہ چوں کہ اپنی اصل اور ذات کے اعتبار سے مشروع ہے لہٰذا ہمارے نزدیک یوم نحر میں روزہ کی نذر ماننا صحیح ہے بخلاف امام زفر اور امام شافعی کے، یہی وجہ ہے کہ یوم نحر میں روزہ کی نذر ذات کے اعتبار سے طاعت کی نذر ہے البتہ وصف معصیت صوم کی ذات کے ساتھ عملی صورت میں متصل ہوگا نہ کہ محض روزہ کا نام لینے سے یعنی روزہ کے ساتھ وصف معصیت روزہ رکھنے کی صورت میں متصل ہوگا نہ کہ محض روزہ کی نذر ماننے سے، ناذر تو صرف صوم کا نام لیتا ہے مثلاً کہتا ہے للّٰہ علی ان اصوم یوم النحر، صوم کا نام لینا معصیت نہیں ہے اور نہ محض نام لینے میں اعراض عن ضیافۃ اللّٰہ ہے، اعراض عن الضیافۃ تو عملی اقدام کرنے کی صورت میں ہے لہٰذا یوم نحر میں روزہ کی نذر درست ہوگی یہاں تک کہ اگر ناذر نے یوم نحر میں روزہ رکھ لیا تو نذر پوری ہو جائے گی۔

دراصل یہ امام زفر اور امام شافعی کے اس قول کا جواب ہے کہ یوم نحر میں روزہ معصیت ہے اور معصیت کی نذر درست نہیں ہوتی لہٰذا یوم نحر میں روزہ کی نذر درست نہ ہوگی، مصنف علیہ الرحمہ نے مذکورہ قول کا جواب انما وصف المعصیۃ سے دیا ہے، جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ یوم نحر میں روزہ رکھنا معصیت ہے نہ کہ روزہ کا نام لینا، نذر میں تو صرف ذکر ہوتا ہے نہ کہ عمل۔

وَوَقْتُ طُلُوْعِ الشَّمْسِ وَدُلُوْکِهَا صَحِيْحٌ بِاَصْلِهٖ فَاسِدٌ بِوَصْفِهٖ وَهُوَ اَنَّهٗ مَنْسُوْبٌ اِلَى الشَّيْطَانِ کَمَا جَاءَتْ بِهِ السُّنَّةُ اِلَّا اَنَّ اَصْلَ الصَّلٰوةِ لَا يُوْجَدُ بِالْوَقْتِ لِاَنَّهٗ ظَرْفُهَا لَا مِعْيَارُهَا وَهُوَ سَبَبُهَا فَصَارَتِ الصَّلٰوةُ فِيْهِ نَاقِصَةً لَا فَاسِدَةً فَقِيْلَ لَا يَتَاَدّٰى بِهَا الْکَامِلُ وَيَضْمَنُ بِالشُّرُوْعِ وَالصَّوْمُ يَقُوْمُ بِالْوَقْتِ وَيُعْرَفُ بِهٖ فَازْدَادَ الْاَثَرُ فَصَارَ فَاسِدًا فَلَمْ يَضْمَنْ بِالشُّرُوْعِ،

ترجمہ: طلوع شمس اور زوال شمس کا وقت اپنی اصل کے اعتبار سے صحیح ہے اور وصف کے

اعتبار سے فاسد ہے اور وہ وصف یہ ہے کہ (مذکورہ) وقت شیطان کی طرف منسوب ہے جیسا کہ حدیث میں وارد ہوا ہے مگر یہ کہ نفس صلوٰۃ کا وجود وقت پر موقوف نہیں ہے اس لئے کہ وقت صلوٰۃ کیلئے ظرف ہے نہ کہ معیار، اور وقت صلوٰۃ کے لئے سبب ہے لہٰذا صلوٰۃ مذکورہ وقت میں ناقص ہوگی نہ کہ فاسد، لہٰذا کہا گیا ہے کہ اوقات مذکورہ میں صلوٰۃ کامل ادا نہ ہوگی اور شروع کرنے سے ضامن ہوگا اور روزہ وقت میں قائم ہوتا ہے اور وقت ہی سے مقدار کی معرفت حاصل ہوتی ہے لہٰذا فساد وقت کا اثر بھی زیادہ ہوگا جس کی وجہ سے روزہ فاسد ہوگا، یہی وجہ ہے کہ روزہ یوم نحر میں شروع کرنے کی وجہ سے ضامن نہ ہوگا۔

تشریح یہ مشروع باصلہ اور غیر مشروع بوصفہ کی پانچویں مثال ہے، اوقات ثلٰثہ مکروہہ میں نماز پڑھنا اپنی اصل کے اعتبار سے صحیح ہے اس لئے کہ دیگر اوقات کے مانند اوقات مکروہہ بھی اوقات ہیں اور دیگر اوقات کی طرح یہ اوقات بھی عبادت کے لئے ظرف بننے کی صلاحیت رکھتے ہیں لہٰذا اوقات ثلٰثہ مکروہہ میں نماز مشروع ہے اس لئے کہ نہی منہی عنہ کی مشروعیت کا تقاضہ کرتی ہے نیز صلوٰۃ کے ارکان وشرائط مثلاً رکوع، سجدہ، طہارت، ستر عورت وغیرہ فی نفسہ حسن ہیں ان میں کوئی قباحت نہیں ہے لہٰذا قباحت غیر کی وجہ سے ہوگی جیسا کہ حدیث صنابحی میں مذکور ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اوقات ثلٰثہ مکروہہ میں نماز پڑھنے سے منع فرمایا ہے اس لئے کہ ان اوقات میں شیطان آفتاب کے سامنے کھڑا ہوجاتا ہے۔

الا ان اصل الصلوٰۃ لا یوجد بالوقت: مصنف رحؒ اس عبارت سے ایک سوال مقدر کا جواب دینا چاہتے ہیں۔

سوال: اوقات ثلٰثہ مکروہہ نماز کے حق میں ایسے ہی ہیں جیسا کہ یوم نحر صوم کے حق میں لہٰذا جس طرح یوم نحر میں روزہ فاسد ہوتا ہے اسی طرح اوقات مکروہہ میں نماز بھی فاسد ہونی چاہئے حالانکہ نماز اوقات مکروہہ میں ناقص ہوتی ہے نہ کہ فاسد، مصنف علیہ الرحمہ مذکورہ عبارت سے یوم نحر اور اوقات مکروہہ میں فرق بیان کرکے سوال کا جواب دینا چاہتے ہیں۔

جواب: جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ نماز کا وجود وقت پر موقوف نہیں ہے اس لئے کہ وقت نماز کے لئے ظرف ہے اور ظرف کا ایجادِ مظروف میں کوئی دخل نہیں ہوتا بلکہ نماز کا وجود افعال واقوال مخصوصہ پر موقوف ہوتا ہے اور وقت نماز کا مجاور ہوتا ہے لہٰذا فسادِ وقت فسادِ صلوٰۃ میں موثر نہ ہوگا بخلاف روزہ کے کہ روزہ کا وجود وقت پر موقوف ہوتا ہے اس لئے کہ وقت روزہ کیلئے معیار ہے لہٰذا وقت روزہ کے ساتھ متصل ہوگا جس کی وجہ سے وقت کا فساد روزہ کے فساد میں موثر ہوگا۔

وهو سببها فصارت الصلوٰة فيه ناقصة لا فاسدة ، مصنف علیہ الرحمہ اس عبارت سے بھی ایک سوال مقدر کا جواب دینا چاہتے ہیں۔

سوال : آپ نے فرمایا کہ فساد ظرف فساد مظروف میں مؤثر نہیں ہوتا لہٰذا فساد ظرف سے نقصان مظروف بھی نہ ہونا چاہیئے یہاں تک کہ اوقات ثلثہ مکروہہ میں نماز کامل ہونی چاہیئے نہ کہ ناقص حالانکہ آپ مذکورہ اوقات میں نماز میں نقصان کے قائل ہیں۔

جواب : وقت نماز کے لئے اگرچہ ظرف ہے مگر سبب بھی ہے اور سبب کا فساد مسبب کے فساد میں ضرورةً موثر ہوگا مگر یہ کہ وقت نماز کے لئے مجاور ہے وصف نہیں ہے لہٰذا نقصان میں موثر ہوگا نہ کہ فساد میں ، جب یہ بات معلوم ہوگئی کہ وقت نماز کے لئے سبب ہے اور سبب کا نقصان مسبب کے نقصان میں موثر ہوتا ہے تو مصنف نے فرمایا " فقيل لا يتادى بها كامل " یعنی ان اوقات مکروہہ میں نماز کامل ادا نہ ہوگی اور ان اوقات میں شروع کرنیکے بعد توڑنے سے قضا لازم ہوگی لہٰذا قضا وقت کامل میں ہونی چاہیئے اور اگر اوقات مکروہہ میں قضا کی تب بھی درست ہوگی ، امام زفر اور امام ابوحنیفہ سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ اوقات مکروہہ میں نماز شروع کرنے کے بعد توڑنے سے مضمون نہیں ہوگی اس لئے کہ اوقات ثلثہ مکروہہ میں نماز منہی عنہ ہے لہٰذا ابطال سے حفاظت بھی لازم نہ ہوگی۔

امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ جب فساد وقت فساد صلوٰۃ میں موثر نہیں ہے تو نماز صحیح ہوگی اگرچہ ناقص ہوگی بخلاف صوم کے کہ صوم وقت ہی سے قائم ہوتا ہے لہٰذا وقت کا فساد صوم کے فساد میں موثر ہوگا اور صوم کی معرفت مقدار کے اعتبار سے وقت ہی سے ہوتی ہے یعنی صوم کا طول وقصر نہار کے طول وقصر پر موقوف ہوتا ہے اور وقت روزہ کی تعریف اور حقیقت میں داخل ہے اس لئے کہ روزہ کی تعریف یہ ہے " هو الامساك عن المفطرات الثلث نهارًا " لہٰذا فساد وقت کی تاثیر یوم نحر میں بہ نسبت صلوٰۃ کے زیادہ ہوگی اس لئے کہ اوقات مکروہہ میں نماز کی ادائیگی بغیر کراہت کے ممکن ہے اس طور پر کہ مصلی صبر کرے یہاں تک کہ وقت مکروہہ خارج ہوجائے اسی وجہ سے مذکورہ اوقات میں نماز شروع کرنے سے لازم ہوجاتی ہے بخلاف صوم کے کہ یوم نحر میں شروع کرنے کے بعد بدون کراہت اتمام ممکن نہیں ہے یہی وجہ ہے کہ یوم نحر میں روزہ شروع کرنے کے بعد لازم نہیں ہوتا۔

ص ۲۶۴ کا بقیہ، مصنف کا کہنا یہ ہے کہ بیع نکاح کے خلاف ہے یعنی نکاح پر نہی وارد ہونے سے نکاح کی مشروعیت باقی نہیں رہی جیسا کہ سابق میں گذر چکا ہے ، لیکن اگر بیع پر نہی وارد ہو تو اس صورت میں بیع کی مشروعیت اور نہی کی حقیقت پر عمل ممکن ہے اسلئے کہ بیع کا مقصد تبدیل ملک ہے اور نکاح کا مقصد حلت بیع میں حلت تابع ہے اور نکاح میں اصل بیع اس جگہ بھی مشروع جہاں وطی حرام ہے جیسے امۃ مجوسیہ اور ایسی جگہ بھی کہ جہاں وطی ممکن ہی نہیں جیسے غلام واسباب وغیرہ

وَلَا يَلْزَمُ النِّكَاحُ بِغَيْرِ شُهُوْدٍ لِاَنَّهٗ مَنْفِيٌّ بِقَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَا نِكَاحَ اِلَّا بِشُهُوْدٍ فَكَانَ نَسْخًا وَلِاَنَّ النِّكَاحَ شُرِعَ لِمِلْكٍ ضَرُوْرِيٍّ لَا يَنْفَصِلُ عَنِ الْحِلِّ وَالتَّحْرِيْمُ يُضَادُّهٗ بِخِلَافِ الْبَيْعِ لِاَنَّهٗ شُرِعَ لِمِلْكِ الْعَيْنِ وَالْحِلُّ فِيْهِ تَابِعٌ اَلَا تَرٰى اَنَّهٗ شُرِعَ فِيْ مَوْضِعِ الْحُرْمَةِ وَفِيْمَا لَا يَحْتَمِلُ اَصْلًا كَالْاَمَةِ الْمَجُوْسِيَّةِ وَالْعَبِيْدِ وَالْبَهَائِمِ۔

ترجمہ اور نکاح بغیر شہود کی جہت سے اعتراض واقع نہیں ہوسکتا اس لئے کہ نکاح بغیر شہود علیہ السلام کے قول "لا نکاح الا بشہود" کی وجہ سے منفی ہے (نکاح بغیر شہود) نسخ ہوگا اور اس لئے کہ نکاح ملک ضروری کے لئے مشروع کیا گیا ہے لہٰذا نکاح حلت سے منفصل نہیں ہوسکتا اور تحریم حلت کی ضد ہے بخلاف بیع کے کہ اس کی مشروعیت (اصلاً) ملک عین کی مشروعیت کیلئے ہے اور حلت اس میں تابع ہے کیا تم نہیں جانتے کہ بیع تو موضع حرمت اور اس جگہ میں بھی کہ جس میں وطی کا اصلاً احتمال نہیں مشروع ہے مثلاً امۃ مجوسیہ اور عبید اور بہائم۔

تشریح مصنف علیہ الرحمہ احناف کے اس اصول پر (کہ نہی عن الافعال الشرعیۃ مشروع باصلہ اور غیر مشروع بوصفہ ہوتی ہے) ہونے والے اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں، اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ آپ کے یہاں فعل شرعی منہی عنہ مشروع باصلہ ہوتا ہے لہٰذا نکاح بغیر شہود جو کہ شرعاً منہی عنہ ہے فی نفسہ مشروع ہونا چاہئے حالاں کہ نکاح بغیر شہود فی نفسہ مشروع نہیں ہے لہٰذا آپ کے اصول کے خلاف لازم آتا ہے۔

جواب: مصنف نے اس اعتراض کا جواب دو طریقوں سے دیا ہے۔

پہلا جواب یہ کہ نکاح بغیر شہود منہی عنہ نہیں ہے بلکہ منفی اور منسوخ ہے اور فی نفسہ مشروعیت کا تقاضہ منہی عنہ کرتی ہے نہ کہ منفی اور منسوخ اور ہمارا کلام منہی عنہ میں ہے نہ کہ منفی میں، نفی کے ذریعہ شئی معدوم کی خبر دی جاتی ہے جیسا کہ لا رجل فی الدار میں گھر میں کسی کے نہ ہونے کی خبر دی گئی ہے نیز نفی مشروعیت کی بقاء کو واجب نہیں کرتی بلکہ لازمی طور پر انتفاء مشروعیت کو واجب کرتی ہے تاکہ خبر صادق ہو اس لئے کہ صدق کے لئے خبر کا واقع کے مطابق ہونا ضروری ہے۔

دوسرا جواب: دوسرے جواب کو مصنف نے ولان النکاح مشروع لملک ضروری سے بیان فرمایا ہے اس جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر لا نکاح الا بشہود میں لا نہی کے لئے تسلیم کر لیا جائے تو حقیقت نہی پر عمل ممکن نہ ہوگا لہٰذا نہی کو نفی کی جانب راجع کرنا ضروری ہوگا اس لئے کہ نہی بقاء مشروعیت کو

اس جگہ پر واجب کرتی ہے جہاں نہی کے موجب و مقتضیٰ کا اثبات ممکن ہو (اور نہی کا مقتضیٰ حرمت مع المشروعیت ہے) نہی ایسی جگہ منہی عنہ کی مشروعیت کا تقاضہ نہیں کرتی جہاں نہی کے موجب کا اثبات ممکن نہ ہو اور نکاح اسی قبیل سے ہے اس لئے کہ نکاح کی مشروعیت ضرورۃً اثبات ملک کے لئے ہے جو کہ حل استمتاع سے جدا نہیں ہو سکتی۔ بقیہ ص۲۶۵ پر

وَلَا يُقَالُ فِي الْغَصَبِ بِاَنَّهُ يُثْبِتُ الْمِلْكَ مَقْصُوْدًا بِهٖ بَلْ يُثْبِتُ شَرْطًا لِحُكْمٍ شَرْعِيٍّ وَهُوَ الضَّمَانُ لِاَنَّهُ شُرِعَ جَبْرًا فَيَعْتَمِدُ الْفَوَاتَ وَشَرْطُ الْحُكْمِ تَابِعٌ لَهٗ فَصَارَ حَسَنًا بِحُسْنِهٖ وَكَذٰلِكَ الزِّنَا لَا يُوْجِبُ حُرْمَةَ الْمُصَاهَرَةِ اَصْلًا بِنَفْسِهٖ بَلْ هُوَ سَبَبٌ لِلْمَاءِ وَالْمَاءُ سَبَبٌ لِلْوَلَدِ وَالْوَلَدُ هُوَ الْاَصْلُ فِيْ اِسْتِحْقَاقِ الْحُرُمَاتِ وَلَا عِصْيَانَ وَلَا عُدْوَانَ فِيْهِ ثُمَّ يَتَعَدّٰى مِنْهُ اِلٰى اَطْرَافِهٖ وَيَتَعَدّٰى اِلٰى اَسْبَابِهٖ۔

ترجمہ غصب کے بارے میں یہ نہ کہا جائے کہ اس سے ملک بالقصد ثابت ہوتی ہے بلکہ ایک حکم شرعی کے لئے بطور شرط ثابت ہوتی ہے اور وہ حکم ضمان ہے اس لئے کہ ضمان (حق مالک کو) کو پورا کرنے کے لئے ہے (لہٰذا ضمان مالک سے مغصوب کی ملک کے فوت ہونے کا تقاضہ کرے گا) اور حکم کی شرط حکم کے تابع ہوتی ہے لہٰذا حکم کے حسن ہونے کی وجہ سے شرط بھی حسن ہو جائے گی اور اسی طرح زنا، حرمت مصاہرت کو اصلاً اور بالذات واجب نہیں کرتا بلکہ زنا خروج منی کا سبب ہے اور خروج منی ولد کا سبب ہے اور ولد استحقاق حرمات میں اصل ہے اور ولد میں (فی نفسہ) کوئی عصیان وعدوان نہیں ہے پھر حرمات ولد سے اس کی طرفین کیطرف متعدی ہوں گی اور حرمت کا واجب کرنا ولد کے اسباب کی طرف متعدی ہوگا۔

تشریح مصنف علیہ الرحمہ ولایقال سے اس اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں جو متفق علیہ اصل پر وارد ہوتا ہے متفق علیہ اصل یہ ہے کہ (نہی عن الافعال الحسیہ منہی عنہ سے انتفاء مشروعیت کا تقاضہ کرتی ہے لہٰذا اس سے کوئی حکم شرعی متعلق نہیں ہو سکتا)

اعتراض، اعتراض کا خلاصہ یہ ہے کہ غصب اور زنا دونوں فعل حسی اور منہی عنہ ہیں غصب کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے۔ لا تاکلوا اموالکم بینکم بالباطل۔ اسی طرح زنا کے بارے میں فرمایا ہے۔ لاتقربوا الزنا۔ اس کے باوجود آپ غصب کے ذریعہ مشروعیت ملک کے قائل ہیں اور زنا سے حرمت

مصاہرت ثابت کرتے ہیں اور یہ دونوں حکم شرعی ہیں۔
صورت مسئلہ: مسئلہ کی صورت یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی کی کوئی چیز غصب کرلے اور شے مغصوب غاصب کے پاس سے گم ہو جائے اور غاصب شے مغصوب کا مالک کو ضمان ادا کر دے اس کے بعد گم شدہ مغصوب شئی مل جائے تو آپ کے یہاں اس شے مغصوب پر غاصب کی ملکیت ثابت ہو جاتی ہے، مطلب یہ کہ غصب ثبوت ملک کا سبب ہے حالاں کہ غصب فعل حسی ہے اور فعل حسی پر جب نہی وارد ہوتی ہے تو قبیح لعینہ پر محمول ہوتی ہے اور قبیح لعینہ منہی عنہ کی مشروعیت کا تقاضہ نہیں کرتی نہ خود مشروع ہوتی اور نہ کسی حکم شرعی کو ثابت کرتی ہے حالاں کہ آپ کے یہاں مغصوب کا ضمان ادا کرنے کے بعد شے مغصوب پر غاصب کی ملک ثابت ہو جاتی ہے جو کہ ایک حکم شرعی ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ غصب فی نفسہ مشروع ہے حالاں کہ فعل حسی میں منہی عنہ مشروع نہیں ہوتا۔
جواب: جواب کا ماحصل یہ ہے کہ فعل حسی میں منہی عنہ قصداً اور بالذات تو کسی حکم شرعی کا سبب نہیں بن سکتا البتہ تبعاً سبب ملک ہوسکتا۔ قصداً اور بالذات نہیں اس کی صورت یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے کسی کی کوئی چیز غصب کرلی اور غاصب نے شے مغصوب کا ضمان دے دیا تو شے مغصوب کو غاصب کی ملک قرار دینا ضروری ہے اگر شے مغصوب غاصب کی ملک میں داخل نہ ہو بلکہ مالک ہی کی ملک میں رہے اور ضمان بھی مالک کی ملک ہو جائے تو بدلین یعنی شئے مغصوب اور اس کا ضمان مالک کی ملک میں جمع ہو جائیں گے حالاں کہ بدلین کا ملک واحد میں جمع ہونا جائز نہیں ہے لہٰذا شے مغصوب پر غاصب کی ملکیت کا ثبوت ایک شرعی حکم ہے یعنی ضمان علی الغاصب کو ثابت کرنے کے لئے بطور شرط ہوا ہے یعنی ضمان اسی شرط پر واجب ہوگا جب کہ شے مغصوب پر غاصب کی ملک ثابت ہو جائے اس لئے کہ ضمان مالک کے نقصان کی تلافی کے لئے واجب ہوتا ہے لہٰذا ضمان اس بات کا تقاضہ کرے گا کہ اولاً شے مغصوب سے مالک کی ملکیت ساقط ہو اور غاصب کی ملک ثابت ہو ورنہ تو شے مغصوب اور اس کا بدل دونوں مالک کی ملک میں جمع ہو جائیں گے جو کہ جائز نہیں ہے اور حکم کی شرط حکم کے تابع ہوتی ہے لہٰذا ملکیت کا ثبوت تبعاً ہوگا نہ کہ قصداً اور بالذات، اور ضمان (جو کہ ایک شرعی حکم ہے) کے حسن ہونے کی وجہ سے ثبوت ملک للغاصب بھی حسن ہوگا۔
وکذلک الزنا: مصنف علیہ الرحمہ اس عبارت سے اعتراض کے دوسرے جز کا جواب دے رہے ہیں۔
اعتراض: اعتراض کا خلاصہ یہ ہے کہ جس طرح غصب فعل حسی ہے زنا بھی فعل حسی ہے اور فعل حسی سے نہی منہی عنہ کی عدم مشروعیت کا تقاضہ کرتی ہے، منہی عنہ جس طرح خود مشروع نہیں ہوتی کسی حکم مشروع کا سبب بھی نہیں بنتی حالاں کہ زنا حرمت مصاہرت کا سبب بنتا ہے جو کہ ایک نعمت اور حکم

شرعی ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے حرمت مصاہرت کو بطور احسان ذکر فرمایا ہے کا قال اللہ تعالیٰ وہو الذی خلق من الماء بشراً فجعلہ نسباً وصہراً،

جواب: جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ زنا اصلاً اور بالذات حرمت مصاہرت کا سبب نہیں ہے بلکہ زنا منی کے خروج کا سبب ہے اور خروج منی ولد کا سبب ہے اور ولد حرمت مصاہرت کے استحقاق کا اصل سبب ہے لہٰذا مذکورہ اعتراض وارد نہیں ہوسکتا اور ولد میں نہ تو حقوق اللہ کے اعتبار سے عصیان ہے اور نہ حقوق العباد کے اعتبار سے عدوان ہے چوں کہ ولد صنعت خداوندی سے مخلوق ہوا ہے لہٰذا ولد اصلاً احترام واکرام کا مستحق ہے، ولد پر اولاً واطی کا باپ اور واطی کا بیٹا حرام ہوتا ہے اگر ولد مؤنث ہو، اور موطوءہ کی بیٹی اور ماں حرام ہوتی ہے اگر ولد مذکر ہو پھر اس کے بعد ولد کے طرفین یعنی اب وام کیطرف حرمت متعدی ہوتی ہے۔

امام شافعی رح کے نزدیک حرمت مصاہرت صرف وطی ہی سے ثابت ہوجاتی ہے اور ہمارے نزدیک نکاح کے علاوہ زنا اور دواعی زنا سے بھی حرمت مصاہرت ثابت ہوجاتی ہے، حرمات چار ہیں، حرمت اب الواطی وابنہ علی الموطوءہ وحرمت ام الموطوءہ وبنتہا علی الواطی، امام شافعی رح کے نزدیک ان حرمات کا تعلق وطی حلال سے ہے اور احناف کے نزدیک وطی حلال کے علاوہ وطی حرام اور دواعی وطی سے بھی ثابت ہوتی ہے اس لئے کہ دواعی وطی مفضی الی الزنا ہوتے ہیں اور زنا مفضی الی الولد ہوتا ہے اور ولد ہی استحقاق حرمات میں اصل ہے اگر ولد لڑکی ہو تو لہ پر واطی کا باپ اور واطی کا بیٹا حرام ہوتے ہیں اور اگر ولد لڑکا ہو تو موطوءہ کی ماں اور موطوءہ کی بیٹی حرام ہوتی ہے اس کے بعد حرمت ولد سے طرفین کیطرف متعدی ہوتی ہے اور وہ ولد کے اب اور ام ہیں لہٰذا بیوی کا قبیلہ شوہر پر اور شوہر کا قبیلہ بیوی پر حرام ہوتا ہے. اس لئے کہ ولد نے زوجین کے درمیان جزئیت پیدا کر دی ہے یہی وجہ ہے کہ ولد دونوں کیطرف منسوب ہوتا ہے البتہ یہاں ایک شبہ پیدا ہو سکتا ہے۔

شبہ: یہاں ایک شبہ پیدا ہوتا ہے کہ زوجین کے درمیان جزئیت ثابت ہونے کے بعد دوبارہ وطی حلال نہ ہونی چاہئے۔

جواب: قیاس کا تقاضہ تو یہی ہے کہ دوبارہ وطی حلال نہ ہونی چاہئے لیکن دفعاً للحرج دوبارہ وطی کو جائز قرار دیا گیا ہے پھر سببیت، زنا سے دواعی زنا کیطرف متعدی ہوجاتی ہے جس کی وجہ سے دواعی زنا بھی ولد کے واسطہ سے حرمت مصاہرت کو ثابت کرتے ہیں۔

وَمَا قَامَ مَقَامَ غَيْرِهِ إِنَّمَا يَعْمَلُ بِعِلَّةِ الْأَصْلِ اَلَاتَرٰى اَنَّ التُّرَابَ لَمَّا قَامَ مَقَامَ الْمَاءِ نُظِرَ اِلٰى كَوْنِ الْمَاءِ مُطَهِّرًا وَسَقَطَ عَنْهُ وَصْفُ التُّرَابِ فَكَذٰلِكَ هٰهُنَا يُهْدَرُ وَصْفُ الزِّنَا بِالْحُرْمَةِ لِقِيَامِهٖ مَا لَا يُوْصَفُ بِذٰلِكَ فِيْ اِيْجَابِ حُرْمَةِ الْمُصَاهَرَةِ،

ترجمہ اور جو شے غیر کے قائم مقام ہو وہ اصل کی علت سے عمل کرتی ہے کیا تم نہیں جانتے کہ جب مٹی پانی کے قائم مقام ہوگئی تو پانی کے مطہر ہونے کی رعایت کی جائے گی اور مٹی سے مٹی کا وصف (تلویث) ساقط ہو جائے گا اسی طرح یہاں بھی وصف زنا جو کہ حرام ہونا ہے (ساقط ہو جائے گا) زنا کے اسی شے یعنی ولد کے ایجاب حرمت مصاہرت میں قائم مقام ہونے کی وجہ سے جو کہ وصف حرمت کیساتھ متصف نہیں ہے۔

تشریح زنا اور دواعی زنا بالذات اسباب حرمت مصاہرت نہیں بلکہ ولد کی نیابت کی وجہ سے اسباب حرمت ہیں اور جو شے نیابۃً اثر کرتی ہے وہ اصل کی علت کی وجہ سے عمل کرتی ہے نائب کے اپنے وصف کا اعتبار نہیں ہوتا لہٰذا زنا جب کہ اثبات حرمت میں ولد کے قائم مقام ہے تو جن اوصاف کے ذریعہ ولد حرمت مصاہرت کے ثبوت میں عمل کرتا ہے ان ہی اوصاف کے ذریعہ زنا بھی عمل کریگا اور وصف زنا کا جو کہ حرمت ہے اعتبار نہ کیا جائے گا۔

الاتری: مصنف علیہ الرحمہ مذکورہ مسئلہ کی وضاحت کے لئے ایک مثال پیش فرمارہے ہیں اور وہ یہ ہے کہ مٹی پانی کے قائم مقام ہونے کی وجہ سے تطہیر کا عمل کرتی ہے لہٰذا افادہ تطہیر میں پانی کے وصف تطہیر کا اعتبار ہوگا اور مٹی کا وصف جو کہ تلویث ہے ساقط ہو جائے گا، اسی طرح مسئلہ زنا میں زنا کا وصف حرمت ساقط ہو جائے گا۔

خلاصہ یہ کہ زنا اور دواعی زنا ولد کی نیابت کی وجہ سے حرمت مصاہرت کا عمل کرتے ہیں لہٰذا ولد ہی کے وصف کا اعتبار کیا جائے گا اور ولد میں وصف حرمت نہیں ہے لہٰذا اثبات حرمت مصاہرت میں بھی وصف حرمت کا اعتبار نہ ہوگا۔

امام شافعی رح کے نزدیک زنا اور دواعی زنا سے حرمت مصاہرت ثابت نہیں ہوتی اس لئے کہ زنا حرام ہے لہٰذا نعمت کے اثبات کا سبب نہیں بن سکتی اور حرمت مصاہرت نعمت ہے جیسا کہ ماقبل میں ثابت ہو چکا ہے۔

فَصْلٌ فِیْ حُکْمِ الْاَمْرِ وَالنَّهْیِ فِیْ ضِدِّ مَا نُسِبَا اِلَیْهِ اِخْتَلَفَ الْعُلَمَاءُ فِیْ ذٰلِكَ وَ الْمُخْتَارُ عِنْدَنَا اَنَّ الْاَمْرَ بِالشَّیْءِ یَقْتَضِیْ کَرَاهَةَ ضِدِّهٖ لَا اَنْ یَکُوْنَ مُوْجِبًا لَهٗ اَوْ دَلِیْلًا عَلَیْهِ لِاَنَّهٗ سَاکِتٌ عَنْ غَیْرِهٖ وَلٰکِنَّهٗ یَثْبُتُ بِهٖ حُرْمَةُ الضِّدِّ ضَرُوْرَةَ حُکْمِ الْاَمْرِ وَالثَّابِتُ بِهٰذَا الطَّرِیْقِ یَکُوْنُ ثَابِتًا بِطَرِیْقِ الْاِقْتِضَاءِ دُوْنَ الدَّلَالَةِ،

ترجمہ یہ فصل ماموربہ اور منہی عنہ کی ضد کے حکم کے بارے میں ہے علماء کا ضد کے بارے میں اختلاف ہے ہمارے نزدیک امر بالشئے ماموربہ کی ضد کی کراہت کا تقاضہ کرتا ہے نہ یہ کہ ماموربہ کی ضد کے لئے موجب یا یہ کہ وجوب پر دلیل ہو اس لئے کہ امر بالشئے غیر ماموربہ سے ساکت ہے لیکن امر بالشئی کے ذریعہ ماموربہ کی ضد کی حرمت حکمت آمر کی ضرورت کی وجہ سے ثابت ہوگی اور اس طریقہ سے ثابت ہونے والا بطور اقتضاء ثابت ہوگا نہ کہ دلالت کے طور پر۔

تشریح یہ فصل اس بات کے بیان میں ہے کہ امر کی ماموربہ کی ضد میں اور نہی کی منہی عنہ کی ضد میں کوئی تاثیر ہے یا نہیں، یعنی جب کسی شے کا امر کیا جائے تو یہ امر بالشئے اس شے کی ضد سے نہی ہے یا نہیں مثلاً جب کہا جائے تحرّک تو یہ امر بالحرکت منع من السکون میں مؤثر ہو یہاں تک کہ امر بالحرکت بمنزلہ لاتسکن کے ہو اور اسی طرح جب اسکن کہا جائے تو یہ امر بالسکون بمنزلہ لاتحرک کے ہو اور یہی محل اختلاف ہے اور یہ فصل اسی کے بیان کے بارے میں ہے ورنہ تو دونوں کے مفہوم اور صیغوں میں فرق ظاہر ہے چنانچہ احناف اور شوافع اور اصحاب الحدیث کے عام علماء اس بات کی طرف گئے ہیں کہ امر بالشئے بعینہ ماموربہ کی ضد کی نہی ہے یہ ان حضرات کا قول اول ہے اور دوسرا قول یہ ہے کہ امر بالشئے ماموربہ کی ضد یعنے نہی کو متضمن ہے پھر ان حضرات کے درمیان میں بھی اختلاف ہے بعض حضرات اس بات کے قائل ہیں کہ امر خواہ ندب کے لئے ہو یا وجوب کے لئے ماموربہ کی ضد کی نہی ہوگا اور بعض حضرات کے نزدیک اگر امر ندب کے لئے ہوگا تو ماموربہ کی ضد مکروہ تنزیہی ہوگی اور اگر امر وجوب کے لئے ہوگا تو ماموربہ کی ضد حرام ہوگی اور بعض حضرات اس بات کی طرف گئے ہیں کہ امر اگر وجوب کے لئے ہو تو یہ ماموربہ کی ضد سے تحریماً نہی ہے اور اگر امر ندب کے لئے ہے تو یہ امر ماموربہ کی ضد کی مطلقاً نہی نہیں ہوگی، اور بعض حضرات اس بات کے قائل ہیں کہ امر بالشئے ماموربہ کی ضد کی نہی ہے جبکہ ماموربہ کی ایک ضد ہو جیسا کہ امر بالایمان یہ کفر سے نہی ہے اور اگر ماموربہ کی اضداد کثیرہ ہوں تو امر تمام اضداد سے نہی نہیں کرے گا جیسا کہ امر بالقیام کہ اس کی اضداد کثیرہ ہیں مثلاً قعود، رکوع، سجود، اضطجاع وغیرہ۔

نہی عن الشئے، اگر منہی عنہ کی ضد واحد ہو تو یہی نہی اس ضد کے لئے بالاتفاق امر ہوگی جیسا کہ نہی عن الکفر امر بالایمان ہے اور نہی عن الحرکت امر بالسکون ہے اور اگر منہی عنہ کی اضداد کثیرہ ہوں تو احناف اور بعض اصحاب حدیث کے نزدیک تمام اضداد کا امر ہوگا جیسا کہ امر کی صورت میں اگر مامور بہ کی اضداد کثیرہ ہوں تو تمام اضداد کی نہی ہوتی ہے اور عام اصحاب کے نزدیک نہی عن الشئی تمام اضداد کے لئے امر نہ ہوگی

اصحاب حدیث کے درمیان اختلاف: پھر اصحاب حدیث کے درمیان یہ اختلاف ہے کہ بعض حضرات کے نزدیک تو نہی ان اضداد میں سے کسی کے لئے بھی امر نہیں ہوتی اور بعض حضرات کے نزدیک اضداد میں سے ایک کے لئے لاعلی التعیین امر ہوتی ہے۔

معتزلہ: معتزلہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ کسی معین شئے کا امر مامور بہ کی ضد نہی نہیں ہوتا البتہ نہی عن الشئے المعین منہی عنہ کی ضد کا امر ہوگا، معتزلہ کے درمیان اس بات میں اختلاف ہے کہ امر و نہی میں سے ہر ایک اپنے مضاف الیہ کی ضد میں کسی حکم کو واجب کرتی ہے یا نہیں، ابو ہاشم اور اس کے متبعین اس بات کی طرف گئے ہیں کہ ان کا اپنی ضد میں کوئی حکم نہیں ہے بلکہ امر و نہی اپنے مضاف الیہ کی ضد کے بارے میں خاموش ہیں مثلاً اگر کسی شئے کا امر کیا تو مامور بہ کی ضد کے بارے میں کوئی حکم نہیں ہے نہ تو کراہت کا اور نہ حرمت کا، بلکہ امر مامور بہ کی ضد کے بارے میں ساکت ہے اسی طرح اگر کسی شئے سے نہی کی جائے تو منہی عنہ کی ضد میں کوئی حکم نہیں ہے نہ تو ندب کا اور نہ وجوب کا بلکہ نہی منہی عنہ کی ضد کے بارے میں ساکت ہے اور یہی مذہب شافعیہ میں سے امام غزالی اور امام الحرمین کا ہے اور دیگر حضرات جن میں عبدالجبار اور ابوالحسن شامل ہیں اس بات کی طرف گئے ہیں کہ امر مامور بہ کی ضد کی حرمت کو واجب کرتا ہے اور بعض نے کہا ہے کہ حرمت پر دلالت کرتا ہے اور بعض نے کہا ہے کہ حرمت کا تقاضہ کرتا ہے اور بعض فقہاء نے کہا ہے کہ امر بالشئے مامور بہ کی کراہت پر دلالت کرتا ہے۔

مصنف کا مختار: مصنف علیہ الرحمہ کا اقوال مذکورہ میں سے مختار مذہب یہ ہے کہ امر بالشئے مامور بہ کی ضد کی کراہت کا تقاضہ کرتا ہے اور یہی مذہب قاضی امام ابو زید شمس الائمہ اور فخر الاسلام اور صدر الاسلام وغیرہ کا ہے مصنف نے اپنے مختار مذہب کی دلیل کیطرف ان الامر بالشئے یقتضی کراہۃ ضدہ الخ سے اشارہ فرمایا ہے، مصنف کا مذہب یہ نہیں ہے کہ امر مامور بہ کی ضد کی حرمت کا موجب یا ضد کی حرمت پر دلیل ہے جیسا کہ بعض حضرات کا خیال ہے اس لئے کہ امر غیر مامور بہ سے ساکت ہے۔

لکنہ یثبت بہ الخ سے مصنف ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں۔

اعتراض: اعتراض یہ ہے کہ جب امر مامور بہ کی ضد سے ساکت ہے تو اس کے لئے کوئی حکم بھی ثابت نہ ہوگا حالاں کہ بعض جگہ پر مامور بہ کی ضد کی حرمت ثابت ہوتی ہے جیسا کہ امر بالصلوٰۃ والصوم ترک صلوٰۃ والصوم کی حرمت

کا تقاضہ کرتا ہے جو کہ ماموربہ کی ضد ہے۔
جواب: جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ امر تو ماموربہ کی ضد کی کراہت ہی کا تقاضہ کرتا ہے لیکن حکم آمر کی ضرورت کی وجہ سے امر سے ماموربہ کی ضد کی حرمت ثابت ہوتی ہے اس لئے کہ امر کے ذریعہ کسی شئے کے وجود کی طلب اس شئے کی ضد کی نفی کا تقاضہ کرتی ہے لہٰذا ماموربہ کی ضد کی نفی بطور اقتضاء ثابت ہوگی اور جو چیز اقتضاءً ثابت ہوتی ہے وہ بقدر ضرورت ثابت ہوتی ہے اور ضرورت ادنیٰ سے پوری ہو جاتی ہے اور ادنیٰ کراہت ہے لہٰذا ماموربہ کی ضد کے لئے کراہت ثابت ہوگی اور یہی مصنف کے نزدیک مختار مذہب ہے البتہ اگر ماموربہ کی ضد میں اشتغال سے ماموربہ فوت ہوتا ہو تو ایسی صورت میں بجائے کراہت کے حرمت ثابت ہوگی مثلاً امر بالصلوٰۃ ماموربہ کی ضد کی حرمت کا تقاضہ کرتا ہے اس لئے کہ اقامت صلوٰۃ کی ضد ترک صلوٰۃ ہے اور ترک صلوٰۃ اقامت صلوٰۃ کو فوت کرتا ہے۔

وَفَائِدَةُ هٰذَا الْأَصْلِ اَنَّ التَّحْرِيْمَ لَمَّا لَمْ يَكُنْ مَقْصُوْدًا بِالْأَمْرِ لَمْ يُعْتَبَرْ اِلَّا مِنْ حَيْثُ اَنَّهٗ يُفَوِّتُ الْأَمْرَ فَاِذَا لَمْ يُفَوِّتْهُ كَانَ مَكْرُوْهًا كَالْأَمْرِ بِالْقِيَامِ لَيْسَ بِنَهْيٍ عَنِ الْقُعُوْدِ قَصْدًا حَتّٰى اِذَا قَعَدَ ثُمَّ قَامَ لَا تَفْسُدُ صَلوٰتُهٗ وَلٰكِنَّهٗ يُكْرَهُ،

ترجمہ اور اس اصل کا فائدہ یہ ہے کہ تحریم جب امر سے مقصود نہیں ہے تو اس تحریم کا اعتبار نہ ہوگا مگر اسی صورت میں کہ جب ماموربہ کی ضد پر عمل ماموربہ کو فوت کرتا ہو لہٰذا جب ماموربہ کو فوت نہ کرے تو (ماموربہ کی ضد) مکروہ رہے گی جیسا کہ امر بالقیام قعود سے قصداً نہی نہیں ہے یہاں تک اگر وہ شخص جس کو کھڑے ہونے کا حکم دیا وہ (اولاً) بیٹھا اور پھر کھڑا ہوا تو اس کی نماز فاسد نہیں ہوگی البتہ مکروہ ہوگی۔

تشریح اس اصل (یعنی امر بالشئے ماموربہ کی ضد کی کراہت کو چاہتی ہے) کا فائدہ یہ ہے کہ جب امر بالشئے سے ماموربہ کی ضد کی حرمت مقصود نہیں ہے تو اس تحریم کا اعتبار ہی نہیں ہوگا مگر اس صورت میں کہ ماموربہ کی ضد میں مشغول ہونے سے ماموربہ فوت ہوتا ہو تو البتہ ماموربہ کی ضد کی حرمت معتبر ہوگی مثلاً امر بالصلوٰۃ میں ماموربہ کی ضد حرام ہوگی اس لئے کہ ماموربہ اقامت صلوٰۃ ہے اور اس کی ضد ترک صلوٰۃ ہے اور ترک صلوٰۃ اقامت صلوٰۃ کو فوت کرتا ہے لہٰذا ترک صلوٰۃ حرام ہوگا اور اگر ایسا نہیں تو مکروہ ہوگا۔
کراہت کی وجہ یہ ہے کہ امر بالشئے ماموربہ کی ضد کی نہی کا تقاضہ نہیں کرتی ضمناً نہی ثابت ہوتی ہے اگر امر بالشئے ماموربہ کی ضد کی نہی کا قصداً تقاضہ کرتی تو ماموربہ کی ضد حرام ہوتی مگر چوں کہ قصداً نہی نہیں ہے

اس لئے مشابہ نہی ہوگی جس کی وجہ سے کراہت ثابت ہوگی جسطرح امور بہ کی مشابہت سے ندب ثابت ہوتا ہے، جیسا کہ امر بالقیام سے قعود کی قصداً نہی مقصود نہیں ہے لہٰذا اگر کوئی شخص رکعت اولیٰ کے سجدۂ ثانیہ کے بعد فوراً کھڑا ہونے کے بجائے بیٹھ جائے اور اس کے بعد کھڑا ہو تو اس کی نماز فاسد نہیں ہوگی اس لئے کہ قعود کی وجہ سے قیام فوت نہیں ہوا البتہ تاخیر عن القیام کیوجہ سے کراہت ہوگی۔

وَعَلٰی هٰذَا الْقَوْلِ يَحْتَمِلُ اَنْ يَكُوْنَ النَّهْيُ مُقْتَضِيًا فِيْ ضِدِّهٖ اِثْبَاتَ سُنَّةٍ تَكُوْنُ فِي الْقُوَّةِ كَالْوَاجِبِ وَلِهٰذَا قُلْنَا اِنَّ الْمُحْرِمَ لَمَّا نُهِيَ عَنْ لُبْسِ الْمَخِيْطِ كَانَ مِنَ السُّنَّةِ لُبْسُ الْاِزَارِ وَالرِّدَاءِ،

ترجمہ اور اس اصل کے مطابق یہ احتمال ہے کہ نہی اپنی منہی عنہ کی ضد میں سنت کے اثبات کی مقتضی ہو جو کہ قوت میں واجب کے مانند ہو اور اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ محرم کو جب سلا ہوا کپڑا پہننے سے منع کیا گیا ہے تو چادر اور تہبند پہننا سنت ہوگا۔

تشریح اصل مذکور یعنی امر بالشئی یقتضی کراہۃ ضدہ کا تقاضہ یہ ہے کہ جب امر بالشئی مامور بہ کی ضد کی کراہت کا تقاضہ کرتی ہے تو نہی عن الشئی منہی عنہ کی سنیت کا تقاضہ کرے اور وہ سنت واجب کے مثل ہو، مصنف علیہ الرحمہ نے تشبیہہ دے کر اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ سنت قوت میں واجب سے کم ہوگی جسطرح کہ کراہت حرمت میں حرام سے کم ہوتی ہے اور سنت سے اصطلاحی سنت مراد نہیں ہے، فقہاء کی اصطلاح میں فعل رسول ﷺ کو سنت کہتے ہیں اس لئے کہ سنت اصطلاحی تو صرف نقل ہی سے ثابت ہوتی ہے اور یہاں سنت سے وہ مراد ہے جو واجب کے قریب ہو، مصنف علیہ الرحمہ نے یحتمل کا لفظ استعمال کیا ہے اسلئے کہ یہ قول منصوص علیہ عن السلف نہیں ہے مگر قیاس اس کا مقتضی ہے۔

ولہٰذا قلنا: نہی چوں کہ منہی عنہ کی ضد کی سنیت کا تقاضہ کرتی ہے لہٰذا جب محرم کو سلے ہوئے کپڑے پہننے سے منع کیا گیا ہے تو بغیر سلے ہوئے کپڑے پہننا سنت ہوگا، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، لایلبس المحرم القباء ولا القمیص ولا السراویل ولا القلنسوۃ ولا الخفین الا ان لا تجد النعلین فیقطع ما اسفل من الکعبین۔
(رواہ ابن عمر)

فَصْلٌ فِيْ بَيَانِ اَسْبَابِ الشَّرَائِعِ اِعْلَمْ اَنَّ اَصْلَ الدِّيْنِ وَفُرُوْعَهٗ مَشْرُوْعَةٌ بِاَسْبَابٍ جَعَلَهَا الشَّرْعُ اَسْبَابًا لَهَا كَالْحَجِّ بِالْبَيْتِ وَالصَّوْمِ بِالشَّهْرِ وَ

الصَّلٰوۃِ بِاَوْقَاتِہَا وَالْعُقُوْبَاتِ بِاَسْبَابِہَا وَالْکَفَّارَۃِ الَّتِیْ ہِیَ دَائِرَۃٌ بَیْنَ الْعِبَادَۃِ وَالْعُقُوْبَۃِ بِمَا تُضَافُ اِلَیْہِ مِنْ سَبَبٍ مُتَرَدِّدٍ بَیْنَ الْحَظْرِ وَالْاِبَاحَۃِ وَالْمُعَامَلَاتِ بِتَعَلُّقِ الْبَقَاءِ الْمَقْدُوْرِ بِتَعَاطِیْہَا وَالْاِیْمَانِ بِالْاٰیَاتِ الدَّالَّۃِ عَلٰی حُدُوْثِ الْعَالَمِ،

ترجمہ یہ فصل ان طریقوں کے بیان میں ہے کہ جن کے ذریعہ مشروعات کی معرفت اور ان کا ثبوت ہوتا ہے یہ بات سمجھ لینی چاہئے کہ اصول دین اور اس کے فروع ایسے اسباب کے ذریعہ ثابت ہوتے ہیں کہ جن کو شارع نے ان کے اسباب قرار دیا ہے جیسا کہ حج کا وجوب بیت اللہ سے متعلق ہے اور صوم کا وجوب شہر رمضان سے متعلق ہے اور صلوٰۃ کا وجوب ان کے اوقات سے متعلق ہے اور حدود کا وجوب ان کے اسباب سے متعلق ہیں اور کفارہ (جو کہ عبادت اور عقوبت کے درمیان متردد ہے) کا وجوب اس سبب سے متعلق ہے جس کی طرف وہ کفارہ مضاف ہے اور وہ سبب منع اور اجازت کے درمیان متردد ہے اور معاملات کی مشروعیت کا سبب بقاء عالم کا من جانب اللہ فیصلہ ہو جانا ہے جو معاملات کے اختیار کرنے سے متعلق ہے اور ایمان کا وجوب ان آیات کے ساتھ متعلق ہے جو حدوث عالم پر دلالت کرتی ہیں۔

تشریح مصنف علیہ الرحمہ نے مقاصد اور مقاصد کی تقسیم سے فارغ ہو کر وسائل اور اسباب کو ذکر کیا ہے یہاں اسباب سے مراد طرق ہیں اور شرائع سے مراد احکام مشروعہ ہیں اور مطلب یہ ہے کہ یہ فصل ان طریقوں کے بیان میں ہے کہ جن سے احکام مشروعہ کو پہچانا جاتا ہے اور ان کے ذریعہ احکام ثابت ہوتے ہیں لغت میں سبب اس کو کہتے ہیں جس کے ذریعہ مقصود تک رسائی ممکن ہو تو اسی لغوی معنے کا اعتبار کرتے ہوئے رسی کو بھی سبب کہتے ہیں کیوں کہ رسی کے ذریعہ بھی کنوئیں کے پانی تک رسائی ہوتی ہے نیز راستہ کو بھی سبب کہتے ہیں اس لئے کہ راستہ منزل مقصود تک پہنچنے کا ذریعہ ہوتا ہے اور شریعت کی اصطلاح میں ہر اس وصف ظاہر پر سبب کا اطلاق ہوتا ہے جو وصف منضبط ہو اور نقلی دلیل اس بات پر دلالت کرے کہ وہ وصف حکم شرعی کو ثابت کرنے کے لئے معرِّف اور شناخت کا ذریعہ ہے یعنی دلیل سمائی اس بات پر دلالت کرے کہ شارع نے اس وصف کو فلاں حکم کے ثبوت کے لئے علامت بنایا ہے انہی اسباب کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے چنانچہ اس سلسلہ میں تین مذہب ہیں۔

پہلا مذہب: یہ مذہب ہمارے علماء احناف اور جمہور متکلمین نیز شوافع کا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ احکام مشروعہ خواہ از قبیل اصول ہوں جیسے اللہ کی ذات و صفات پر ایمان، خواہ از قبیل فروع ہوں جیسے عبادات معاملات، کفارات اور عقوبات، ان تمام احکام کے لئے اسباب ہیں اور یہ احکام شریعت میں ان ہی اسباب سے ثابت ہیں اور بحسب ظاہر ان ہی اسباب کی طرف منسوب ہوتے ہیں اگرچہ حقیقی موجب اور شارع صرف اللہ ہے۔

دوسرا مذہب: جس کے قائل بعض اصولیین ہیں یہ ہے کہ یہ حضرات اسباب کا بالکلیہ انکار کرتے ہیں یعنی اسباب نہ عبادت کے لئے ہیں اور نہ معاملات کے لئے اور نہ عقوبات کے لئے اور نہ بحسب الظاہر ہیں اور نہ بحسب الحقیقت، بلکہ یہ حضرات یہ کہتے ہیں کہ حکم منصوص علیہ پر ظاہر نص سے ثابت ہوتا ہے اور غیر منصوص علیہ میں حکم اس وصف کے ساتھ متعلق ہوتا ہے جس وصف کو علت قرار دیا گیا ہے چنانچہ وہ وصف غیر منصوص علیہ (فرع) میں ثبوت حکم کی علامت ہوتا ہے۔

ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ ایجاب باری تعالیٰ کی صفت خاصہ ہے جیسا کہ تخلیق باری تعالیٰ کی صفت خاصہ ہے اب اگر ایجاب کو اسباب کی طرف منسوب کر دیا گیا تو یہ صفت خاصہ اللہ تعالیٰ سے منقطع ہو جائیگی حالاں کہ باری تعالیٰ سے اس کی صفت خاصہ کو منقطع کرنا جائز نہیں۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر احکام کے لئے اسباب ہوں تو اسباب اور احکام کے درمیان انفکاک نہ ہونا چاہئے حالاں کہ انفکاک موجود ہے اس لئے کہ ورود شرع سے پہلے اسباب موجود تھے مگر احکام موجود نہیں تھے اسی طرح اگر کوئی شخص دارالحرب میں مسلمان ہوگیا اور اس نے دارالاسلام کی طرف ہجرت نہیں کی تو اس کے حق میں عبادت کے اسباب تو متحقق ہیں مگر اس پر عبادت واجب نہیں خلاصہ یہ کہ اسباب اور احکام کے درمیان انفکاک اس بات کی علامت ہے کہ احکام کے لئے اسباب علت نہیں ہیں۔

فاضل مصنف نے "جعلہا الشرع اسبابًا لہا" سے ان دونوں دلیلوں کا جواب دیا ہے، پہلی دلیل کا جواب یہ ہے کہ ہم نے یہ کب کہا ہے کہ اسباب بذاتہا موجب ہیں یہاں تک کہ صفت ایجاب کا اللہ تعالیٰ سے قطع کرنا لازم آجائے ہم تو یہ کہتے ہیں کہ حقیقی موجب تو اللہ تعالیٰ ہیں البتہ احکام اسباب کی جانب مضاف ہوتے ہیں اور سبب کی طرف حکم کے مضاف ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ یہ حکم دوسرے کی طرف مضاف نہ ہو مثلاً قتل، حقیقۃً تلوار وغیرہ سے حاصل ہوتا ہے لیکن اس کے باوجود قتل کو قاتل کی طرف مضاف کیا جاتا ہے حتیٰ کہ قصاص قاتل پر واجب ہوتا ہے نہ کہ تلوار پر، پس اسی طرح یہاں بھی یہ ہوسکتا ہے کہ احکام حقیقۃً واجب کرنے والا تو اللہ تعالیٰ ہو مگر یہ احکام اسباب کی جانب ہی مضاف ہوتے ہوں اور جب ایسا ہے تو اس بات کی طرف احکام کے منسوب ہونے سے صفت ایجاب کا اللہ تعالیٰ سے قطع لازم نہ آئے گا۔

دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ جب اسباب بذاتہا موجب نہیں ہیں بلکہ اللہ تعالیٰ کے موجب بنانے سے موجب ہوئے ہیں تو ورود شرع سے پہلے اسباب موجود نہیں ہوں گے کیوں کہ ورود شرع سے پہلے اللہ تعالیٰ نے ان کو اسباب نہیں بنایا ہے اور جب ورود شرع سے پہلے اسباب موجود نہیں ہیں بلکہ ورود شرع کے بعد موجود ہوئے ہیں تو ورود شرع کے بعد اسباب اور احکام دونوں موجود ہوں گے اور جب ورود شرع کے بعد دونوں موجود ہوں گے تو دونوں کے درمیان انفکاک نہ ہوگا، اور رہا دارالحرب میں رہنے والے

مسلمان سے عبادات کا ساقط ہونا تو وہ اس لئے نہیں کہ دار الحرب میں اسباب متحقق ہیں مگر احکام (عبادات) واجب نہیں ہیں بلکہ احکام بھی موجود ہیں مگر دفع حرج کے لئے عبادات کو ساقط کر دیا گیا ہے۔

تیسرا مذہب: اس مذہب کے قائلین جمہور اشاعرہ ہیں وہ یہ ہے کہ حقوق العباد اور عبادات کے درمیان فرق ہے چنانچہ ان حضرات نے کہا کہ حقوق العباد اور عقوبات کے لئے اسباب ہوتے ہیں اور ان کا وجوب اسباب کی طرف مضاف ہوتا ہے اس لئے کہ حقوق العباد اور عقوبات بندہ کے کسب سے حاصل ہوتے ہیں لہٰذا ان کو بندہ ہی کی طرف مضاف کیا جائے گا اور رہی عبادات تو ان کے وجوب میں بندہ کے کسب کو چونکہ کوئی دخل نہیں ہے بلکہ ان کا وجوب صرف باری تعالےٰ کے ایجاب اور خطاب کیطرف مضاف ہوتا ہے اس لئے عبادات کے لئے اسباب نہ ہوں گے۔

دلیل کا جواب: ہماری طرف سے جواب یہ ہے کہ یہ فرق ضعیف ہے چوں کہ جب بعض احکام کو دلیل کے ساتھ اسباب کیطرف مضاف و منسوب کرنا جائز ہے تو تمام احکام کو اسباب کیطرف منسوب کرنا جائز ہوگا۔

اعلم ان اصل الدین الخ، فاضل مصنف نے مذاہب ثلٰثہ میں سے مذہب اول کو، جو خود مصنف کا مذہب بھی ہے بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ دین کے اصول و فروع شریعت اسلام میں ان اسباب کیساتھ مشروع ہیں جن کو شارع نے اصول اور فروع کے لئے اسباب بنایا ہے اگرچہ حقیقی موجب اور شارع اللہ تعالیٰ ہیں سبب ظاہری موجب تو ہو سکتا ہے لیکن حقیقی موجب نہیں ہو سکتا۔

بہرحال مذہب اول کے مطابق احکام شرع کے اسباب کا ہونا ضروری ہے مثلاً حج کا وجوب بیت اللہ کے ساتھ متعلق ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ شرع میں حج بیت کی طرف مضاف کیا جاتا ہے چنانچہ اللہ تعالےٰ نے فرمایا ہے وللہ علی الناس حج البیت من استطاع الیہ سبیلاً، اور پہلے گذر چکا ہے کہ اضافت سببیت کی دلیل ہوتی ہے لہٰذا بیت اللہ وجوب حج کا سبب ہوگا اور سبب چوں کہ واحد ہے اسلئے حج کے وجوب میں تکرار نہ ہوگی بلکہ عمر میں صرف ایک مرتبہ حج فرض ہوگا اس لئے کہ سبب کے تکرار سے مسبب میں تکرار ہوتی ہے اور رہا حج کا وقت تو وہ جواز ادا کے لئے شرط ہے نہ سبب کے لئے۔

روزہ کا وجوب شہر رمضان سے متعلق ہے لہٰذا شہر رمضان ہی روزہ کے وجوب کا سبب ظاہری ہوگا، یہی وجہ ہے کہ شہر رمضان کے مکرر ہونے سے روزہ مکرر ہو جاتا ہے البتہ اس بات میں اختلاف ہے کہ راتیں بھی دنوں کے مانند سبب ہیں یا نہیں، امام سرخسی دونوں کو سبب مانتے ہیں اور امام ابوزید اور فخر الاسلام صرف دنوں کی سببیت کے قائل ہیں۔

صلوٰۃ کا وجوب بظاہر اوقات سے متعلق ہے لہٰذا اوقات ہی کو وجوب صلوٰۃ کا سبب قرار دیا جائے گا اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ صلوٰۃ کی اضافت وقت کی طرف ہوتی ہے مثلاً کہا جاتا ہے صلوٰۃ الظہر،

صلوٰۃ العصر ، اس کے علاوہ اوقات کے تکرر سے نماز کا تکرر ہوتا ہے یہ بھی اس بات کی علامت ہے کہ وقت ہی نماز کا سبب وجوب ہے۔

اور حدود کے وجوب کا سبب جنایات ہوتی ہیں اس لئے حدود کی اضافت جنایات کیطرف ہوتی ہے مثلاً کہا جاتا ہے حد السرقہ، حد الزنا وغیرہ، نیز جنایات کے تکرر سے حدود کا تکرر ہوتا ہے یہ بھی اس بات کی دلیل ہے کہ جنایات ہی حدود کا سبب ہوتی ہیں۔

اور کفارات جو کہ عبادات اور عقوبات کا مجموعہ ہوتے ہیں) کا وجوب ان اسباب سے متعلق ہوتا ہے جن کی طرف ان کفارات کی اضافت ہوتی ہے مثلاً کہا جاتا ہے کفارہ قتل خطا، کفارہ یمین وغیرہ، کفارات چوں کہ من وجہ عبادات ہوتے ہیں اسی وجہ سے کافروں پر واجب نہیں ہوتے اس لئے کہ کافر عبادت کا اہل نہیں ہوتا اور من وجہ چوں کہ عقوبات ہوتے ہیں جس کی وجہ سے جنایت ہی پر مرتب ہوتے ہیں بغیر جنایت کفارہ واجب نہیں ہوتا اور جس جنایت کیطرف کفارہ کی اضافت ہوتی ہے وہی جنایت اس کفارہ کا سبب وجوب ہوتی ہے کفارہ چوں کہ عبادت اور عقوبت کا مجموعہ ہوتا ہے لہٰذا کفارہ کا سبب بھی حظر اور اباحت کے درمیان دائر ہوتا ہے، کفارہ کی عبادت کا پہلو اباحت کی طرف اور عقوبت کا پہلو (ممانعت) کی طرف مضاف ہوتا ہے تاکہ سبب اور مسبب میں مناسبت ہو جائے اس لئے کہ اثر موثر کے مطابق ہوا کرتا ہے یہی وجہ ہے کہ محظورِ محض مثلاً قتل عمد اور یمین غموس یعنی گذشتہ پر جھوٹی قسم کھانا اسی طرح مباح محض بھی کفارہ کا سبب نہیں ہوتا مثلاً یمین معقودہ قبل الحنث،

کفارہ صوم کا سبب ماہ رمضان میں قصداً افطار کرنا ہے افطار اس حیثیت سے کہ افطار کرنے والا اپنے مال کے ذریعہ افطار کرتا ہے جائز اور مباح ہے مگر اس حیثیت سے کہ جنایت علی الصوم ہے محظور ہے لہٰذا افطار جو کہ سبب کفارہ ہے حظر واباحت کے درمیان متردد ہے اسی طرح قتل خطا میں قتل سبب متردد بین الحظر والاباحت ہے اس لئے کہ رمی الی الصید مباح ہے مگر احتیاط سے کام نہ لینا محظور ہے اسی طرح شکار اگرچہ فی نفسہ مباح ہے مگر حالت احرام میں شکار محظور ہے۔

خلاصہ بحث یہ کہ کفارات چوں کہ عبادت اور عقوبت کی جہت رکھتے ہیں لہٰذا ان کا سبب بھی ایسا ہی ہونا چاہئے کہ جو دو جہتین ہو یعنی حظر واباحت دونوں پہلو رکھتا ہو جیسا کہ ماقبل کی امثلہ سے ظاہر ہے۔

والمعاملات تتعلق البقاء المقدور: معاملات جیسے بیع وشراء ونکاح وطلاق وغیرہ کی مشروعیت کا سبب بقاء عالم ہے جو کہ معاملات کو اختیار کرنے سے متعلق ہے اس لئے کہ بقاء عالم کا مدار نوع انسانی کی بقاء پر ہے اور نوع انسانی کی بقاء کا تعلق امور صناعیہ فی الغذاء واللباس والمسکن وغیرہ کے اختیار کرنے سے ہے جن کا وجود افراد انسانی کے درمیان معاونت ومشارکت کے بغیر ناممکن ہے۔

والایمان بالآیات الخ: ایمان باللہ کا سبب وہ آیات (علامات) ہیں جو حدوث عالم پر دلالت کرتی ہیں ایمان باللہ کے وجوب کا سبب حقیقی تو اللہ تعالیٰ ہے لیکن ظاہر میں حدوث عالم کی طرف منسوب ہے تاکہ معاندین کے شبہ کو دفع کیا جاسکے۔

وَاِنَّمَا الْاَمْرُ لِاِلْزَامِ اَدَاءِ مَا وَجَبَ عَلَيْنَا بِسَبَبِهِ السَّابِقِ كَالْبَيْعِ يَجِبُ بِهِ الثَّمَنُ ثُمَّ يُطَالَبُ بِالْاَدَاءِ وَدَلَالَةُ هٰذَا الْاَصْلِ اِجْمَاعُهُمْ عَلٰى وُجُوْبِ الصَّلٰوةِ عَلَى النَّائِمِ وَالْمُغْمٰى عَلَيْهِ اِذَا لَمْ يَزْدَدِ الْجُنُوْنُ وَالْاِغْمَاءُ عَلٰى يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ،

ترجمہ اور بہرحال امر سبب سابق کی وجہ سے ہمارے اوپر واجب ہونے والے حکم کی ادار کو لازم کرنے کے لئے ہے جس طرح کہ بیع سے نفس ثمن واجب ہوجاتا ہے اس کے بعد ادا کا مطالبہ کیا جاتا ہے اور اس اصل کی دلیل فقہار کا اس بات پر اجماع ہے کہ نائم اور مجنون اور بیہوش پر نماز واجب ہوتی ہے بشرطیکہ جنون اور اغمار ایک دن سے زیادہ نہ ہو۔

تشریح انما الامر: مصنف اس عبارت سے ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں۔ اعتراض یہ ہے کہ امر ایجاب کے لئے ہے لہٰذا وجوب بالاتفاق امر کے ذریعہ ثابت ہوگا اور بقول آپ کے وجوب سبب کے ذریعہ ثابت ہوتا ہے تو یہ تحصیل حاصل ہے۔

جواب: وجوب دو قسم کا ہوتا ہے نفس وجوب اور وجوب ادار، نفس وجوب کا تعلق اسباب سے ہے اور وجوب ادار کا تعلق امر سے ہے اس لئے کہ بعض اوقات شے واجب فی الذمہ ہوتی ہے مگر اسکی ادار فی الحال واجب نہیں ہوتی جیساکہ بیع بثمن المؤجل میں ثمن مشتری پر بیع کے وقت ہی واجب ہوجاتا ہے مگر ادار فی الحال واجب نہیں ہوتی بلکہ عند الطلب ہوتی ہے اسی طرح امر کے ساتھ وجوب ادا کا تعلق سبب کے ذریعہ نفس وجوب کے بعد ہوتا ہے۔

دلالۃ ہٰذا الاصل: فاضل مصنف یہاں سے اس بات کی دلیل بیان فرما رہے ہیں کہ نفس وجوب اسباب سے متعلق ہوتا ہے اور وجوب ادار امر سے، دلیل کا خلاصہ یہ ہے، اس بات پر تمام فقہار احناف کا اجماع ہے کہ نائم، مجنون اور مغمیٰ علیہ پر نماز واجب ہوتی ہے بشرطیکہ جنون اور اغمار ایک رات دن سے زیادہ نہ ہو حالاں کہ ان حضرات میں خطاب کی صلاحیت نہیں ہوتی اور وجوب کی علامت یہ ہے کہ نائم کے بیدار ہونے اور مجنون و مغمیٰ علیہ کے افاقہ کے بعد قضا واجب ہوتی ہے اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ قبل الخطاب سبب کے پائے جانے کی وجہ سے وجوب ثابت ہوتا ہے اگر وجوب نہ ہوتا تو قضا

بھی واجب نہ ہوتی۔
اگر کوئی یہ شبہ کرے کہ وجوب قضاء بیداری اور افاقہ کے بعد مستقل عبادت ہے جو کہ خطاب جدید سے واجب ہوتی ہے نہ کہ سبب سابق سے، تو اس شبہ کا جواب یہ ہے کہ اگر یہ بات ہوتی تو قضاء کی شرط کی رعایت ضروری نہ ہوتی حالانکہ قضاء کی شرط کی رعایت ضروری ہے مثلاً قضاء کی نیت ضروری ہے اگر قضاء مستقل جدید عبادت ہوتی تو قضاء میں نیت کی ضرورت نہ ہوتی۔

وَاِنَّمَا يُعْرَفُ السَّبَبُ بِنِسْبَةِ الْحُكْمِ اِلَيْهِ وَتَعَلُّقِهِ بِهٖ لِاَنَّ الْاَصْلَ فِيْ اِضَافَةِ الشَّيْءِ اَنْ يَّكُوْنَ سَبَبًا لَهٗ وَاِنَّمَا يُضَافُ اِلَى الشَّرْطِ مَجَازًا وَكَذَا اِذَا لَازَمَهٗ فَتَكَرَّرَ بِتَكَرُّرِهٖ دَلَّ اَنَّهٗ يُضَافُ اِلَيْهِ،

ترجمہ سبب کی طرف حکم کی اضافت اور حکم کے سبب کے ساتھ متعلق ہونے سے معلوم ہوتا ہے کہ مضاف الیہ ہی حکم کا سبب ہے اس لئے کہ اضافۃ الشئے الی الشئے میں اصل یہ ہے کہ مضاف الیہ مضاف کے لئے سبب ہو اور شرط کی جانب اضافت مجازاً ہوتی ہے اور اسی طرح جب حکم کسی شے کے ساتھ اسطرح لازم ہو کہ شے کی تکرار سے حکم مکرر ہوتا ہو تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ حکم اسی شے کی طرف مضاف ہے۔

تشریح سابق میں یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ احکام اسباب کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں یعنی احکام کے لئے اسباب ضروری ہوتے ہیں، اب یہاں سے اس بات کی علامات بیان کرنا چاہتے ہیں مصنف فرماتے ہیں کہ سببیت کے پہچاننے کی دو علامتیں ہیں ایک تو یہ کہ حکم سبب کی طرف مضاف ہوتا ہے جیسے صلوٰۃ الظہر، صوم الشہر حج البیت، حد الشرب، کفارۃ القتل وغیرہ، اس لئے کہ ایک شے کو دوسری شے کی طرف مضاف کرنے میں اصل یہ ہے کہ مضاف الیہ مضاف کا سبب ہو اس لئے کہ اضافت اختصاص کے لئے ہوتی ہے لہٰذا مضاف مضاف الیہ کے ساتھ مختص ہوگا اور وجوہ اختصاص میں سے قوی ترین اختصاص چونکہ مسبب کا اس کے سبب کے ساتھ اختصاص ہوتا ہے اسلئے اضافت وجوہ اختصاص میں سے سب سے قوی اختصاص یعنی سببیت کی طرف راجع ہوگی اور اضافت اس بات کی علامت ہوگی کہ مضاف الیہ سبب اور مضاف مسبب ہے اور حکم سبب کے ساتھ اس طریقہ پر متعلق ہوتا ہے کہ سبب کے موجود ہونے سے حکم موجود اور معدوم ہونے سے حکم معدوم ہوتا ہے اور سبب کے تکرار سے حکم مکرر ہوتا ہے۔

وانما یضاف الی الشرط: یہ ایک سوال کا جواب ہے۔
سوال: سوال یہ ہے کہ اگر اضافت سببیت کی دلیل ہے تو شرط کو بھی سبب ہونا چاہئے تھا کیوں کہ حکم شرط کی طرف بھی مضاف ہوتا ہے جیسے صدقۃ الفطر میں صدقہ فطر کی طرف مضاف ہے لہٰذا فطر کو صدقہ کا سبب ہونا

چاہئے حالاں کہ فطر صدقہ کا سبب نہیں بلکہ شرط ہے۔
جواب : جواب یہ ہے کہ علاقہ مشابہت کی وجہ سے حکم مجازاً شرط کی طرف مضاف ہوتا ہے اس طور پر کہ حکم جس طرح وجود سبب کے وقت موجود ہوتا ہے اسی طرح وجود شرط کے وقت بھی موجود ہوتا ہے پس اس اعتبار سے شرط سبب کے ساتھ مشابہ ہوگئی اور اس مشابہت کیوجہ سے حکم کو شرط کی طرف مجازاً مضاف کر دیا گیا ہے، جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ حکم کی اضافت اگرچہ سبب اور شرط دونوں کی طرف ہے مگر سبب کی طرف حقیقۃً ہے اور شرط کی طرف مجازاً ہے لہٰذا حقیقت کی موجودگی میں مجاز کا اعتبار نہ ہوگا۔
وکذا اذا لازمہ : فاضل مصنف سبب کی دوسری علامت بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ جس طرح اضافت سببیت کی دلیل ہے اسی طرح ایک شئے کا دوسری شئے کے لئے لازم ہونا اور اس شئے کے تکرر سے مکرر ہونا بھی سببیت کی علامت ہے لہٰذا اگر ملزوم کے تکرر سے لازم مکرر ہوتا ہو اور ملزوم کے وجود سے لازم موجود اور عدم سے معدوم ہوتا ہو تو یہ بھی سببیت کی علامت ہوگی۔

وَفِي صَدَقَةِ الْفِطْرِ إِنَّمَا جَعَلْنَا الرَّأْسَ سَبَبًا وَالْفِطْرَ شَرْطًا مَعَ وُجُودِ الْإِضَافَةِ إِلَيْهِمَا لِأَنَّ وَصْفَ الْمُؤْنَةِ يُرَجِّحُ الرَّأْسَ فِي كَوْنِهِ سَبَبًا وَتَكَرُّرُ الْوُجُوبِ بِتَكَرُّرِ الْفِطْرِ بِمَنْزِلَةِ تَكَرُّرِ الْوُجُوبِ الزَّكٰوةِ بِتَكَرُّرِ الْحَوْلِ لِأَنَّ الْوَصْفَ الَّذِي لِأَجْلِهِ كَانَ الرَّأْسُ سَبَبًا وَهُوَ الْمُؤْنَةُ يَتَجَدَّدُ بِتَجَدُّدِ الزَّمَانِ كَمَا أَنَّ النَّمَاءَ الَّذِي لِأَجْلِهِ كَانَ الْمَالُ سَبَبًا لِوُجُوبِ الزَّكٰوةِ يَتَجَدَّدُ بِتَجَدُّدِ الْحَوْلِ فَيَصِيرُ السَّبَبُ بِتَجَدُّدِ الْوَصْفِ بِمَنْزِلَةِ الْمُتَجَدِّدِ بِنَفْسِهِ

ترجمہ اور صدقۃ الفطر میں ہم نے راس کو سبب اور وقت فطر کو شرط قرار دیا ہے باوجودیکہ اضافت دونوں کی طرف ہوتی ہے اس لئے کہ وصف مؤنت راس کے سبب ہونے کے لئے مرجح ہے اور وقت فطر کے تکرر سے وجوب کا تکرر ایسا ہی ہے جیسا کہ زکوٰۃ کا تکرر حول کے تکرر سے اس لئے کہ وہ وصف کہ جس کی وجہ سے راس سبب بنا ہے وہ مؤنت ہے جو کہ زمان کے تجدد سے متجدد ہوتا رہتا ہے جیسا کہ نمو کہ جس کی وجہ سے مال وجوب زکوٰۃ کے لئے سبب بنتا ہے حول کے تجدد سے متجدد ہوتا ہے اور سبب وصف کے تجدد سے متجدد بنفسہ کے مانند ہوجاتا ہے۔

تشریح وفی صدقۃ الفطر سے فاضل مصنف ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں، سوال یہ ہے کہ آپ حضرات کہتے ہیں کہ اضافۃ الشئ الی الشئ اس بات کی دلیل ہے کہ مضاف الیہ مضاف کا

سبب ہوتا ہے حالاں کہ صدقہ جس طرح راس کی طرف مضاف ہوتا ہے اور زکوٰۃ الراس کہا جاتا ہے جیسا کہ شاعر نے کہا ہے۔ ؎

زکوٰۃ رؤس الناس بکرۃ فطرھم ۞ بقول رسول اللہ صاع من التمر

ترجمہ: لوگوں کے روس کی زکوٰۃ ان کی عید الفطر کی صبح کو بقول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک صاع چھوارے ہیں۔

اسی طرح فطر کی طرف بھی مضاف ہوتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے صدقۃ الفطر، بہر حال جب صدقہ فطر اور راس دونوں کی طرف مضاف ہوتا ہے تو آپ نے راس کو سبب اور فطر کو شرط کیوں قرار دیا اس کا برعکس کیوں نہیں کیا۔

جواب: جواب یہ ہے کہ راس اور فطر دونوں کی طرف چوں کہ صدقہ کی اضافت ہوتی ہے جس کی وجہ سے تعارض واقع ہوگیا یعنے فطر کی طرف اضافت اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ فطر سبب ہو اور راس کی طرف اضافت اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ راس سبب ہو اور تعارض کی صورت میں ترجیح کا طریقہ اختیار کیا جاتا ہے لہٰذا ہم نے راس کے سبب ہونے کو ترجیح دی چنانچہ راس کو سبب اور فطر کو شرط قرار دیا، اور وجہ ترجیح وہ وصف مؤنت (کفالت) ہے جس کی طرف حدیث میں اشارہ کیا گیا ہے آپ نے فرمایا۔ ادوا عمن تمونونہ، یعنے جن کی تم کفالت کرتے ہو ان کی طرف سے صدقہ فطر ادا کرو۔ مطلب یہ ہے کہ جن کی تم دیگر ضروریات کی مؤنت برداشت کرتے ہو صدقۃ الفطر کی مؤنت بھی برداشت کرو، اور مؤنت کے وجوب میں اصل راس ہے نہ کہ وقت یعنے کفالت اور مؤنت راس (ذات) کی ہوتی ہے نہ کہ وقت کی اس لئے راس ہی مؤنت کا محتاج ہوتا ہے نہ کہ وقت، معلوم ہوا کہ مؤنت کے واجب ہونے میں راس اصل ہے نہ کہ وقت، لہٰذا راس وجوب صدقۃ الفطر کا سبب ہوگا نہ کہ عید کا دن۔

اعتراض، مذکورہ جواب پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ ترجیح بجائے راس کے وقت کو ہونی چاہئے اس لئے کہ صدقۃ الفطر کا وجوب وقت کے تکرر سے متکرر ہوتا ہے اور یہ سبب کی علامت ہے جو کہ راس میں نہیں پائی جاتی اس لئے کہ راس (ذات) مکرر نہیں ہوتا۔

مذکورہ اعتراض کا جواب مصنف اپنے قول وتکرر الوجوب بتکرر الفطر الخ سے دے رہے ہیں جواب کا خلاصہ یہ ہے، جس طرح وقتِ فطر میں تکرر ہوتا ہے راس (ذات) میں بھی ہوتا ہے راس کا تکرر اگرچہ تقدیراً ہوتا ہے اور وقت کا حقیقۃً، اس لئے کہ راس کا وصف مؤنت ہے وہ دم بدم متکرر ہوتا ہے اس لئے کہ انسان کی حاجت میں روزانہ تجدد ہوتا ہے اور وصف کا تجدد موصوف کے تجدد کو مستلزم ہوتا ہے لہٰذا گویا کہ راس بنفسہ متجدد ہوتا ہے جس طرح مال جو کہ سبب زکوٰۃ ہے اپنے وصف نمو کے متجدد ہونے کی وجہ سے تقدیراً متجدد ہوتا ہے

اور نمو کے تجددہی کے لئے حولان حول کو شرط قرار دیا گیا ہے تو جس طرح مال اپنے وصف نمو کے تجدد سے متجدد ہوتا ہے اسی طرح راس بھی اپنی صفت مؤنت کے تجدد سے متجدد ہوگا لہٰذا راس کو سبب صدقہ قرار دینے کے لئے دو مرجح ہیں کفالت اور تجدد تقدیری اور وقت کے لئے صرف ایک مرجح ہے اور وہ ہے تجدد حقیقی فقط۔

وَعَلٰى هٰذَا تَكَرَّرَ الْعُشْرُ وَالْخَرَاجُ مَعَ اِتِّحَادِ السَّبَبِ وَهُوَ الْاَرْضُ النَّامِيَةُ فِي الْعُشْرِ حَقِيْقَةً بِالْخَارِجِ وَفِي الْخَرَاجِ حُكْمًا بِالتَّمَكُّنِ مِنَ الزِّرَاعَةِ،

ترجمہ اور اسی اصل کے مطابق عشر اور خراج مکرر ہوں گے حالاں کہ سبب متحد ہے اور وہ سبب عشر میں حقیقۃً پیداوار کے اعتبار سے ارض نامیہ ہے اور خراج میں زراعت پر قادر ہونے کی وجہ سے حکماً ارض نامیہ سبب ہے۔

تشریح فاضل مصنف فرماتے ہیں کہ وصف کے تجدد اور تکرار سے چوں کہ سبب متجدد اور مکرر ہو جاتا ہے لہٰذا عشر اور خراج کا اگرچہ سبب واحد ہے یعنی زمین، لیکن اس کے وصف یعنی نمار کے تکرار سے خراج اور عشر میں تکرر پیدا ہو جائے گا۔

خلاصہ یہ ہے کہ عشر اور خراج دونوں کے وجوب کا سبب ارض نامیہ ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ عشر اور خراج کی اضافت زمین کی طرف کرتے ہیں چنانچہ کہا جاتا ہے عشر الارض اور خراج الارض اور اضافت سببیت کی علامت ہے اور عبادات مالیہ میں چوں کہ یسر کا اعتبار کیا جاتا ہے اس لئے عشر اور خراج واجب کرنے کے لئے نمار کا اعتبار کیا گیا اور یہ کہا گیا کہ اگر زمین نامیہ ہوگی تو اس میں عشر وخراج واجب ہوگا ورنہ نہیں البتہ عشر میں حقیقی نمار کا اعتبار کیا گیا ہے یعنی پیداوار کے دس حصوں میں سے ایک حصہ بیت المال کا اور نو حصے مالک کے، اور تقسیم تب ہی ممکن ہے کہ جب زمین میں حقیقۃً پیداوار ہوتی ہو، اور خراج میں حقیقی نمار کا اعتبار نہیں کیا گیا بلکہ نمار تقدیری کو کافی سمجھا گیا چنانچہ اگر خراجی زمین کا مالک زراعت پر قادر ہو یعنی اسباب زراعت حاصل ہوں اس کے باوجود زراعت نہ کرے تو نمار تقدیری کے پائے جانے کی وجہ سے اس پر خراج واجب ہوگا اس لئے کہ خراج کے لئے جنس پیداوار سے ہونا ضروری نہیں ہے بخلاف عشر کے،

فَصْلٌ فِي الْعَزِيْمَةِ وَالرُّخْصَةِ وَهِيَ فِي اَحْكَامِ الشَّرْعِ اِسْمٌ لِمَا هُوَ اَصْلٌ مِنْهَا غَيْرُ مُتَعَلِّقٍ بِالْعَوَارِضِ وَالرُّخْصَةُ اِسْمٌ لِمَا بُنِيَ عَلٰى اَعْذَارِ الْعِبَادِ،

وَالْعَزِيْمَةُ اَقْسَامٌ اَرْبَعَةٌ فَرْضٌ وَوَاجِبٌ وَسُنَّةٌ وَنَفْلٌ،

ترجمہ یہ فصل عزیمت اور رخصت کے احکام کے بیان میں ہے، اور عزیمت احکام شرع میں احکام اصلیہ کا نام ہے اور احکام اصلیہ وہ ہیں جو عوارض سے متعلق نہ ہوں اور رخصت ان احکام کا نام ہے جو بندوں کے اعذار پر مبنی ہوں اور عزیمت کی چار قسمیں ہیں، فرض، واجب، سنت، نفل،

تشریح مصنف کتاب اللہ کے اقسام اور ان کے ملحقات سے فراغت کے بعد ان کے بعض احکام کو بیان فرمارہے ہیں جو کتاب اللہ سے ثابت ہیں چنانچہ فرمایا کہ احکام مشروعہ کی دو قسمیں ہیں (۱) عزیمت (۲) رخصت، عزیمت کے لغوی معنے پختہ اور مؤکد ارادہ کے ہیں، کہا جاتا ہے عزمت علی کذا، میں نے اس کا پختہ ارادہ کر لیا، احکام اصلیہ کو بھی عزیمت اس لئے کہا جاتا ہے کہ ان میں بھی انتہائی پختگی ہوتی ہے اور رخصت کے معنے یسر اور سہولت کے ہیں کہا جاتا ہے رخص السعر، جبکہ کوئی چیز سستی اور بآسانی دستیاب ہوجائے۔

صاحب حسامی فرماتے ہیں کہ احکام شرع میں عزیمت اس چیز کا نام ہے جو اصل ہو اور عوارض کے ساتھ متعلق نہ ہو، اس تعریف پر یہ اعتراض ہوسکتا ہے کہ اصل اس کو کہتے ہیں جس پر دوسری چیز مبنی ہو اور فراغ ذمہ جس طرح عزیمت پر بنی ہوتا ہے اسی طرح رخصت پر بھی مبنی ہوتا ہے لہٰذا صرف عزیمت کو اصل کہنا کیسے درست ہوگا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اصل کا اطلاق دو معنے پر ہوتا ہے (۱) وہ شے جس پر دوسری شے مبنی ہو (۲) وہ کہ جس کو ابتداءً مشروع کیا گیا ہو، یہاں دوسرے معنے مراد ہیں۔

خلاصہ یہ کہ شریعت میں عزیمت اس کا نام ہے جس کی مشروعیت عوارض کی وجہ سے نہ ہو جیسا کہ رمضان میں روزہ نہ رکھنے کی مشروعیت مرض یا سفر کی وجہ سے بلکہ وہ حکم اصلی ہو یعنے ابتداءً مشروع ہوا ہو خواہ اس حکم کا تعلق فعل سے ہو جیسے مامورات، خواہ ترک فعل سے ہو جیسے محرمات، اور اصطلاح شریعت میں رخصت اس حکم کا نام ہے جس کی مشروعیت بندوں کے اعذار کے اعتبار سے ہو جیسا کہ رمضان میں عذر مرض کی وجہ سے روزہ نہ رکھنے کی رخصت اور عذر سفر کی وجہ سے قصر صلوٰۃ کی مشروعیت،

عزیمت کی چار قسمیں ہیں، دلیل حصر یہ ہے، عزیمت دو حال سے خالی نہیں عزیمت کا منکر کافر ہوگا یا نہیں اگر منکر کافر ہو تو فرض ہے اور اگر کافر نہ ہو تو دو حال سے خالی نہیں اس کا تارک مستحق سزا ہوگا یا نہیں اگر مستحق سزا ہے تو واجب اور اگر مستحق سزا نہیں ہے تو مستحق ملامت ہوگا یا نہیں اگر مستحق ملامت ہے تو سنت ورنہ نفل،

سوال: عزیمت کی اقسام کا چار میں حصر صحیح نہیں ہے اس لئے کہ حرام، مکروہ تحریمی، مکروہ تنزیہی، مباح بھی عزیمت کے اقسام میں سے ہیں۔

جواب: حرام مثلاً شرب خمر یہ فرض میں داخل ہے اس لئے کہ اس کا ترک فرض ہے اور خمر کی حرمت کا منکر کافر ہے چوں کہ اس کی حرمت دلیل قطعی سے ثابت ہے اور مکروہ تحریمی واجب میں داخل ہے جیسا کہ اکل ضب (گوہ کھانا) اس لئے کہ دلیل حرمت میں شبہ ہے اور مکروہ تنزیہی سنت میں داخل ہے اس لئے کہ

ترک مکروہ تنزیہی سنت ہے اور مباح مقسم میں داخل ہی نہیں ہے کہ جس کے خارج ہونے سے دلیل حصر میں خلل واقع ہو اس لئے کہ مقسم وہ مشروع ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کے لئے مشروع کیا ہو اور مباح اس میں داخل نہیں ہے۔

فَالْفَرْضُ مَا ثَبَتَ وُجُوبُهُ بِدَلِيلٍ لَا شُبْهَةَ فِيهِ وَحُكْمُهُ اللُّزُومُ عِلْمًا وَتَصْدِيقًا بِالْقَلْبِ وَعَمَلًا بِالْبَدَنِ حَتَّى يُكَفَّرَ جَاحِدُهُ وَيُفَسَّقَ تَارِكُهُ بِلَا عُذْرٍ

ترجمہ اور فرض وہ ہے کہ جس کا ثبوت ایسی دلیل سے ہو کہ جس میں شبہ نہ ہو اور اس کا حکم یہ ہے کہ اس کی فرضیت کا قائل ہو اور قلب سے تصدیق کرے نیز جوارح سے اس پر عمل کرے یہاں تک کہ فرض کے منکر کی تکفیر کی جائے گی اور بلا عذر تارک کی تفسیق کی جائے گی۔

تشریح فرض کے لغوی معنے قطع اور تقدیر کے ہیں جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے "سورۃ انزلنا ہا وفرضنا ھا" ای قطعنا الاحکام فیہا، وقال اللہ تعالیٰ "نصف ما فرضتم" ای قدرتم، اور فرض اصطلاح شرع میں ایسے حکم کو کہتے ہیں جس کا ثبوت ایسی دلیل سے ہو جس میں شبہ نہ ہو جیسا کہ ایمان اور پنجوقتہ نماز، روزہ، زکوٰۃ حج اور تعداد رکعات اور مقادیر زکوٰۃ وغیرہ۔

وحکمہ: تصدیقا بالقلب کا عطف علما پر یہ عطف خاص علی العام کے قبیل سے ہے اس لئے کہ علم قطعی تصدیق قلبی سے عام ہے اس لئے کہ علم قطعی بغیر اختیار و ارادہ کے حاصل ہو جاتا ہے جیسا کہ کفار کو آپ کے بارے میں علم قطعی یقینی حاصل تھا جس کو اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے "یعرفونہ کما یعرفون ابناءہم" اور تصدیق قلبی اختیار اور ارادہ ہی سے ہوتی ہے، یہی وجہ ہے کہ آپ کے بارے میں علم یقینی حاصل ہونے کے باوجود چوں کہ تصدیق قلبی حاصل نہیں تھی اس لئے یہ لوگ مومن بھی نہ ہو سکے۔

وعملاً بالبدن، اگر فرض عملی ہو تو تصدیق قلبی کے ساتھ ساتھ عمل بالجوارح بھی ضروری ہوگا جیسا کہ نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ وغیرہ، اگر فرض عملی کو کوئی شخص بلاعذر شرعی ترک کر دے تو فاسق ہوگا نہ کہ کافر، اس لئے کہ احکام شرعیہ کے ترک سے بشرطیکہ استخفاف کے طور پر نہ ہو کفر کو لازم نہیں کرتا۔

وَالْوَاجِبُ مَا ثَبَتَ وُجُوبُهُ بِدَلِيلٍ فِيهِ شُبْهَةٌ وَحُكْمُهُ اللُّزُومُ عَمَلًا بِالْبَدَنِ لَا عِلْمًا عَلَى الْيَقِينِ حَتَّى لَا يُكَفَّرَ جَاحِدُهُ وَيُفَسَّقَ تَارِكُهُ إِذَا اسْتَخَفَّ بِأَخْبَارِ الْآحَادِ وَأَمَّا مُتَأَوِّلًا فَلَا۔

ترجمہ اور واجب وہ ہے کہ جس کا ثبوت ایسی دلیل سے ہو کہ جس میں شبہ ہو، اس کا حکم یہ ہے کہ جوارح سے عمل تو لازم ہے مگر اس کی فرضیت کا یقین کرنا ضروری نہیں اور واجب کے منکر کی تکفیر بھی نہیں کی جاتی البتہ تفسیق کی جائے گی اگر واجب کو غیر اہم سمجھ کر ترک کر دے اور اگر تاویل کر کے ترک کرتا ہے تو تفسیق نہیں کی جائے گی۔

تشریح واجب ماثبت: واجب وجبۃ سے ماخوذ ہے جس کے معنے سقوط کے ہیں چوں کہ یہ علم یقینی ثابت کرنے سے ساقط ہے اسی وجہ سے اس کو واجب کہتے ہیں بعض حضرات نے وجوبؔ سے مشتق مانا ہے جس کے معنے لزوم کے ہیں واجب بھی عمل کے اعتبار سے چوں کہ لازم ہوتا ہے اسی وجہ سے اس کو واجب کہتے ہیں اور اصطلاح شریعت میں ماثبت وجوبہ بدلیل فیہ شبہۃ کو کہتے ہیں جیسا کہ تعیین سورہ فاتحہ اور تعدیل ارکان اور صدقۃ الفطر وغیرہ مذکورہ احکام واجب ہیں اس لئے کہ ان کا ثبوت ایسی دلیل سے ہے کہ اس کے قطعی ہونے میں شبہ ہے شبہ خواہ دلیل کے ثبوت میں ہو جیسا کہ خبر واحد، خواہ دلالت میں ہو جیسا کہ عام مخصوص منہ البعض نیز مجمل اور مؤول، یہ دلیلیں قطعی الدلالت نہیں ہیں۔

وحکمہ اللزوم الخ، واجب کا حکم عمل بالجوارح کا لزوم ہے جس طرح کہ فرض پر عمل کرنا لازم ہے البتہ فرضیت کا اعتقاد لازم نہیں ہے واجب کی دلیل میں چونکہ شبہ ہوتا ہے لہٰذا علم یقینی کا فائدہ نہیں دیتی اور لزوم اعتقاد دلیل قطعی پر مبنی ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ واجب کے منکر کی تکفیر نہیں کی جاتی اس لئے کہ واجب کا منکر قطعی الثبوت کا منکر نہیں ہوتا البتہ واجب پر عمل کو غیر اہم سمجھ کر ترک کر دے تو تفسیق کیجائے گی اور اگر عمل بالواجب اہانت اور تحقیر کے طور پر ترک کر دے تو تکفیر کی جائے گی اس لئے کہ شریعت کے ادنیٰ حکم کی توہین بھی باعث کفر ہوتی ہے اور اگر تاویل کر کے ترک کرتا ہے تو تفسیق نہیں کی جائے گی مثلاً اگر کوئی شخص خبر واحد پر عمل اس لئے ترک کرتا ہے کہ خبر واحد ضعیف یا کتاب اللہ کے مخالف یا خبر مشہور سے متعارض ہے تو اسلئے کہ یہ ترک خواہش نفس کے لئے نہیں بلکہ تحقیق کے لئے ہے اور علماء کا طریقہ رہا ہے۔

واجب پر ترک عمل تین طریقوں پر ہوتا ہے یا تو استخفاف کے طریقہ پر ہوگا کہ خبر واحد کو قابل عمل نہ سمجھے ایسے شخص کی تضلیل کی جائے گی یا تاویل کر کے ترک ہوگا اس صورت میں نہ تضلیل ہوگی اور نہ تفسیق اس لئے کہ یہ سلف وخلف کا طریقہ رہا ہے اور نصوص میں تعارض کے وقت تاویل وتطبیق علماء کی سیرت ہے اور اگر بغیر استخفاف (تحقیر) اور تاویل کرتا ہے تو تفسیق ہوگی نہ کہ تضلیل۔

امام شافعیؒ فرض اور واجب میں کوئی فرق نہیں کرتے ان کے نزدیک فرض اور واجب مترادف ہیں احناف کے نزدیک وجوب عمل میں فرق ہے فرض میں وجوب عمل اقویٰ ہے بہ نسبت وجوب عمل بالواجب کے مثلاً مطلقاً قرأت نماز میں فرض ہے جو کہ فاقرؤا ما تیسر من القرآن سے ثابت ہے اور سورہ فاتحہ پڑھنا واجب ہے

جیساکہ آپؐ کے قول "لا صلوٰۃ الا بفاتحۃ الکتاب" سے معلوم ہوتا ہے اس لئے کہ خبر واحد پر اس طرح عمل کرنا ہوگا کہ کتاب اللہ کا موجب متغیر نہ ہو اس کی صورت یہی ہے کہ مطلق قرأت کو فرض اور سورہ فاتحہ کو واجب قرار دیا جائے۔

وَالسُّنَّۃُ اَلطَّرِیْقَۃُ الْمَسْلُوْکَۃُ فِی الدِّیْنِ وَحُکْمُھَا اَنْ یُّطَالَبَ الْمَرْءُ بِاِقَامَتِھَا مِنْ غَیْرِ اِفْتِرَاضٍ وَّلَا وُجُوْبٍ لِاَنَّھَا طَرِیْقَۃٌ اُمِرْنَا بِاِحْیَاءِھَا فَتَسْتَحِقُّ اللَّائِمَۃَ بِتَرْکِھَا وَالسُّنَّۃُ نَوْعَانِ سُنَّۃُ الْھُدٰی وَتَارِکُھَا یَسْتَوْجِبُ اِسَاءَۃً وَّکَرَاھَۃً وَّ الزَّوَائِدُ وَتَارِکُھَا لَا یَسْتَوْجِبُ اِسَاءَۃً وَّکَرَاھَۃً کَسِیَرِ النَّبِیِّ عَلَیْہِ السَّلَامُ فِیْ قِیَامِہٖ وَقُعُوْدِہٖ وَلِبَاسِہٖ۔

ترجمہ سنت وہ طریقہ ہے کہ جس کو دین میں چلنے کے لئے اختیار کیا گیا ہو اور سنت کا حکم یہ ہے کہ مکلف سے فرض و وجوب کے بغیر اس کی بجا آوری مطلوب ہو اس لئے کہ سنت ایسا طریقہ ہے کہ جس کے رواج دینے کا ہم کو حکم دیا گیا ہے لہٰذا اس طریقہ کو ترک کرنے کی وجہ سے تارک مستحق ملامت ہوگا، سنت کی دو قسمیں ہیں ایک سنت ہدیٰ اس کا تارک مستحق عتاب و نفرت ہوتا ہے (دوسری قسم) سنت زوائد، جس کا تارک ملامت و نفرت کا مستحق نہیں ہوتا جیسا کہ اٹھنے بیٹھنے اور لباس وغیرہ میں آپؐ کی عادت شریفہ۔

تشریح سنت کے لغوی معنے طریقہ کے ہیں خواہ پسندیدہ ہو یا ناپسندیدہ، اور اصطلاح شریعت میں اس پسندیدہ طریقہ کو کہتے ہیں جس کو دین میں چلنے کے لئے اختیار کیا گیا ہو بغیر اس کے کہ اس طریقہ پر چلنا فرض یا واجب قرار دیا جائے خواہ آپ نے اس طریقہ کو پسند فرمایا ہو یا آپ کے صحابہ نے اسلئے کہ آپؐ نے فرمایا "وعلیکم بالسنتی وسنۃ خلفاء الراشدین المھدیین" رواہ احمد

وحکمہا ان یطالب المرء باقامتہا، اس قید سے نفل سے احتراز ہوگیا اس لئے کہ نفل مطلوب نہیں ہے بلکہ مکلف کی مرضی پر موقوف ہے، من غیر افتراض ولا وجوب کی قید سے فرض اور واجب خارج ہوگئے، مذکورہ تعریف اور حکم سنت ہدیٰ کا ہے نہ کہ مطلق سنت کا، لانہا سے مطلوب ہونے کی علت بیان کی گئی ہے والسنۃ نوعان سے مطلق سنت کی تقسیم ہے، مطلق سنت کی دو قسمیں ہیں سنت ہدیٰ اور سنت زوائد، سنت ہدیٰ جیسا کہ نماز باجماعت، اذان واقامت، صلوٰۃ عیدین، سنت ہدیٰ کا تارک مستحق ملامت و نفرت ہوتا ہے یہاں تک کہ اگر اہل مصر سنن ہدیٰ کے ترک پر اصرار کریں تو امام کی جانب سے قتال بالسلاح کیا جائے گا، دوسری قسم سنن زوائد

ہیں کہ جن کے ترک سے تارک ملامت اور نفرت کا مستحق نہیں ہوتا جیسا کہ تطویل قرأة فی الصلوٰة وتطویل الرکوع والسجود، اور آپ کے قیام وقعود واکل شرب ولباس وغیرہ کی عادات شریفہ جو کہ آپ سے بطور عبادت صادر نہیں ہوئیں بلکہ بطور عادت مبارکہ آپ نے اختیار فرمایا، ایسی سنتوں پر عمل کرنے والا مستحق ثواب ہوگا اور ترک پر نہ عتاب ہوگا اور نہ ملامت۔

وَعَلٰی هٰذَا تَخَرَّجُ الْاَلْفَاظُ الْمَذْكُوْرَةُ فِیْ بَابِ الْاَذَانِ مِنْ قَوْلِهٖ يُكْرَهُ اَوْقَدْ اَسَاءَ اَوْلَا بَاْسَ بِهٖ وَحَيْثُ قِيْلَ يُعِيْدُ فَذٰلِكَ مِنْ حُكْمِ الْوَاجِبِ،

ترجمہ اور اسی اصول پر ان الفاظ کی تخریج ہوگی جو مبسوط کے باب الاذان میں مذکور ہے یعنی امام محمد کا قول یکرہ یا قد اساء یا لا باس بہ اور کسی جگہ کہا ہے یعید پس یہ وجوب کا حکم ہے۔

تشریح امام محمد نے اپنی کتاب مبسوط کے باب الاذان میں کسی مسئلہ کے جواب میں یکرہ یا قد اساء فرمایا ہے یعنی جس جگہ سنت ہدیٰ کا ترک لازم آتا ہے وہاں یکرہ یا قد اساء فرمایا جیسا کہ قاعد کی اذان کے بارے میں فرمایا ویکرہ الاذان قاعدًا، اسی طرح اگر اہل محلہ نے بغیر اذان واقامت کے جماعت کرلی تو فرمایا اساء وترک السنة المشہورة اور جہاں کہیں سنن زوائد کا ترک لازم آتا ہے تو فرمایا لا باس، جیسا کہ اس موقع پر فرمایا جب کہ اذان ایک شخص نے دی اور اقامت دوسرے نے کہی اور جہاں کہیں یعید فرمایا اس کا مطلب یہ ہے کہ اس کا تعلق ترک واجب ہے مثلاً جنبی نے یا قبل الوقت اذان دی تو فرمایا یعید،

سوال: اذان سنت ہے لہٰذا اس کا اعادہ بھی سنت ہونا چاہئے واجب کیسے ہوگا۔

جواب: اذان بلاشبہ سنت ہے مگر اس کی ادائیگی کا طریقہ یہ کہ وقت میں ہو واجب ہے اس کی مثال ایسی ہے جیسا کہ نفل تو واجب نہیں ہے مگر اس کے ارکان کی رعایت واجب ہے اور جیسا کہ وضو اختیاری ہے لیکن وضو کی صحت کے لئے اس کے ارکان کا ادا کرنا لازم ہے اگر ایسا نہ کیا تو اعادہ وضو لازم ہوگا۔

وَالنَّفْلُ اِسْمٌ لِلزِّيَادَةِ وَنَوَافِلُ الْعِبَادَاتِ زَوَائِدُ مَشْرُوْعَةٌ لَنَا لَا عَلَيْنَا وَحُكْمُهٗ اَنَّهٗ يُثَابُ الْمَرْءُ عَلٰی فِعْلِهٖ وَلَا يُعَاقَبُ عَلٰی تَرْكِهٖ وَيُضْمَنُ بِالشُّرُوْعِ عِنْدَنَا لِاَنَّ الْمُؤَدّٰی صَارَ لِلّٰهِ تَعَالٰی مُسَلَّمًا اِلَيْهِ وَهُوَ كَالنَّذْرِ صَارَ لِلّٰهِ تَعَالٰی تَسْمِيَةً لَا فِعْلًا ثُمَّ وَجَبَ لِصِيَانَتِهٖ اِبْتِدَاءُ الْفِعْلِ فَلِاَنْ يَجِبَ لِصِيَانَةِ اِبْتِدَاءِ الْفِعْلِ بَقَاءُهٗ اَوْلٰی،

ترجمہ نفل کے معنے زیادتی کے ہیں اور نفلی عبادتیں ہمارے فائدہ کے لئے مشروع ہوئی ہیں نہ کہ ہمارے نقصان کے لئے، اور اس کا حکم یہ ہے کہ اس کے کرنے پر اجر ملتا ہے اور ترک پر کوئی مواخذہ نہیں ہوتا اور شروع کرنے کے بعد ترک کرنے پر احناف کے نزدیک تارک ضامن ہوگا اس لئے کہ اداشدہ حصہ اللہ تعالیٰ کے سپرد کر دیا گیا، اور شروع فی النفل نذر کے مانند ہے جو کہ بغیر شروع کئے محض متعین کرنے سے لازم ہو جاتی ہے اور پھر اس تعیین کی خاطر فعل کو شروع کرنا ضروری ہو جاتا ہے لہٰذا ابتداء فعل کی حفاظت کے لئے اس فعل کا باقی رکھنا بطریق اولیٰ ضروری ہوگا۔

تشریح عزیمت کی چوتھی قسم نفل ہے، نفل کے لغوی معنے زیادتی کے ہیں اسی وجہ سے مال غنیمت کو نفل کہتے ہیں، مال غنیمت چوں کہ جہاد کے مقصد اصلی سے زائد ہے اس لئے اس کو نفل کہا جاتا ہے جہاد کا اصلی مقصد اعلاء کلمۃ اللہ تبکیت اعداء اللہ اور اجر آخرت ہے، شرعی اصطلاح میں نفل اس عبادت کو کہتے ہیں جو فرائض و واجبات وسنن پر زائد ہوتی ہے چنانچہ نفلی عبادات زوائد ہیں جن سے بندوں کا نفع متعلق ہے ضرر متعلق نہیں، اگر نفلی عبادتیں کریں گے تو اجر کے مستحق ہوں گے اور اگر نہ کریں گے تو مستحق عقاب نہ ہوں گے اور نہ ملامت کے۔

واضح رہے کہ، نفلی عبادات خواہ صوم ہو یا صلوٰۃ مکلف پر واجب نہیں ہوتی البتہ اگر شروع کر دے، تو پورا کرنا ضروری ہے اور اگر شروع کرنے کے بعد فاسد کر دیا تو اس کی قضا لازم ہوتی ہے بخلاف امام شافعی کے مذکورہ مسئلہ میں احناف اور شوافع کے درمیان اختلاف ہے، احناف کے نزدیک نفلی عبادت شروع کرنے سے لازم ہو جاتی ہے امام شافعی کے نزدیک لازم نہیں ہوتی اور نہ شروع کرنے کے بعد پورا کرنا لازم ہوتا ہے اور نہ فساد کے بعد قضا لازم ہوتی ہے۔

امام شافعی کی دلیل یہ ہے کہ نفل ابتداءً غیر لازم ہے لہٰذا بقاءً بھی غیر لازم ہوگا اور اسی کی تائید اس بات سے ہوتی ہے کہ جس طرح نفلی عبادت قبل الشروع نفل ہی رہتی ہے شروع کرنے کے بعد بھی نفل ہی رہتی ہے اور نیت بھی نفل ہی کی ہوتی ہے نیز ادا کرنے کے بعد کہا جاتا ہے کہ نفل ادا کئے ہیں اور نفل ادا کرنے والے کو متنفل کہا جاتا ہے نیز احناف کے نزدیک بھی نفلی روزہ خلوت صحیحہ سے مانع نہیں ہے بخلاف واجب روزہ کے، اگر کسی شخص نے نفلی روزہ کی حالت میں اپنی بیوی سے خلوت کی تو یہ خلوت خلوت صحیحہ کا حکم رکھتی ہے اگرچہ وطی نہ کی ہو ایسی صورت میں اگر شوہر اپنی بیوی کو طلاق دے دے تو پورا مہر واجب ہوگا، اور اگر واجب روزہ کی حالت میں مذکورہ صورت پیش آجائے تو نصف مہر واجب ہوتا ہے اسی طرح عذر ضیافت کی وجہ سے بھی نفلی روزہ کا افطار جائز ہے اگر نفلی روزہ شروع کرنے سے لازم ہو جاتا تو مذکورہ احکام ثابت نہ ہوتے جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ جس طرح قبل الشروع نفل ہیں بعد

الشروع بھی نفل ہیں تو یہ بات ضروری ہے کہ جس طرح شروع کرنے میں اختیار ہے باقی رکھنے میں بھی اختیار رہو۔

اس کی جسی مثال یہ ہے کہ ایک شخص نے خیرات کے لئے دس درہم اپنے مال سے نکالے اور ان میں سے ایک درہم خیرات کر دیا اور فقیر کو سپرد بھی کر دیا تو بقیہ نو درہموں کو خیرات کرنے یا نہ کرنے کا اختیار ہوگا اسی طرح اگر دس درہم صدقہ کے لئے متعین کئے اور صدقہ نہیں کئے تو اس شخص پر لازم نہیں کہ ان دراہم کو صدقہ کرے بعینہ یہی صورت نفل نماز کی بھی ہے کہ اگر ایک رکعت پڑھ لی ہے تو دوسری رکعت پڑھنے کا اختیار ہے جب باقی رکعات میں اختیار ثابت ہوگیا تو اس رکعت کو ترک کرنا بھی جائز ہوگیا اس لئے کہ دوسری رکعت اس نے لازم ہی نہیں کی اور جب رکعت ثانیہ کو ترک کر دے گا تو اولٰے بھی ضمناً باطل ہو جائے گی لہٰذا اس کو ابطال نہیں کہنا چاہئے، ضمناً باطل ہونے کی نظیر یہ ہے کہ اگر مسافر نے جمعہ کے دن ظہر کی نماز ادا کر لی تو اس کے لئے ظہر کو باطل کرنا جائز نہیں ہے البتہ اس کے لئے جمعہ ادا کرنا جائز ہے اگر اس شخص نے جمعہ ادا کر لیا تو ظہر ضمناً باطل ہو جائے گی اور باطل ہونا لاتبطلوا اعمالکم کے ضمن میں داخل نہیں ہے اسی طرح اگر ادا شدہ رکعت غیر ادا شدہ رکعت کے ضمن میں باطل ہو جائے تو اس کو ابطال نہیں کہیں گے اور جو چیز ضمناً باطل ہوتی ہے اس کی قضا لازم نہیں ہوتی مثلاً اگر کسی شخص نے روزہ یا نماز اس خیال سے شروع کی کہ اس پر لازم ہے اور پھر معلوم ہوا کہ لازم نہیں ہے یہ شخص نفل کا شروع کرنے والا کہلائے گا اگر یہ شخص اس نفل کو ترک کر دے تو اس پر قضا لازم نہیں ہوتی مثلاً اگر کسی شخص نے چوتھی رکعت سمجھ کر پانچویں رکعت شروع کر دی شروع کرنے کے بعد یاد آیا کہ یہ پانچویں رکعت ہے لہٰذا یہ رکعت نفل ہوگئی اگر یہ شخص اس رکعت کو فاسد کر دے تو اسکی قضا لازم نہیں ہے حالاں کہ یہ بھی نفل ہے معلوم ہوا کہ احناف کے نزدیک بھی بعض صورتوں میں نفل شروع کرنے کے بعد فاسد کرنے سے قضا لازم نہیں آتی لہٰذا مطلقاً نفلی عبادت شروع کرنے کے بعد فاسد کرنے سے بھی قضا لازم نہ ہوگی اور نذر پر قیاس کرنا اس لئے درست نہیں ہے کہ نذر میں کلمہ الزام ہوتا ہے مثلاً ناذر کہتا ہے للہ علی ان اصوم صوم یوم الجمعۃ. بخلاف شروع فی الفعل کے۔

شوافع کے مستدلات کا جواب: امام شافعیؒ کا یہ فرمانا کہ اگر کسی مسافر نے جمعہ کے دن ظہر کی نماز ادا کر لی اس کے بعد جمعہ کی طرف متوجہ ہوا تو اس کی ظہر باطل ہو جاتی ہے حالاں کہ یہ لاتبطلوا اعمالکم کے تحت نہیں آتی، اس کا جواب یہ ہے کہ ظہر کے باطل ہونے کا مطلب یہ نہیں کہ ظہر بالکلیہ باطل ہو جاتی ہے دوسری بات یہ ہے کہ ظہر پڑھنے کے بعد جمعہ کے لئے سعی کرنا منہی عنہ نہیں ہے اس کے برخلاف نفلی عبادت کو باطل کرنا منہی عنہ ہے، ساعی الی الجمعۃ ظہر کو اس لئے باطل کرتا ہے کہ اس سے بہتر یعنی جمعہ ادا کر سکے۔

اس کی مثال ایسی ہی ہے کہ کوئی شخص مسجد کو اس خیال سے منہدم کرے کہ اس سے بہتر بنائے تو ایسا

شخص ہادم المسجد اور ساعی فی الخراب نہیں کہلاتا۔

وہو کالمنذور صار للہ الخ: امام ابوحنیفہ رحنے شروع فی الفعل کو نذر پر قیاس کیا ہے یعنی اگر کوئی شخص مثلاً یوں کہے للہ علی ان اصلی رکعتین تو دو رکعتیں نذر واجب کرنے ہی سے ہوجائیں گی اور اس منذور کی حفاظت کے لئے دو رکعت شروع کرنا واجب ہوگا لہٰذا شروع کردہ فعل کو باقی رکھنا بطریق اولیٰ واجب ہوگا، منذور اور مودے میں علاقہ مشترکہ یہ ہے کہ منذور اور مودے ہر ایک اللہ تعالےٰ کا حق ہوجاتا ہے مودیٰ تو اس لئے کہ بندہ نے عمل کو اللہ تعالےٰ کے لئے کردیا ہے اور منذور اس لئے کہ بندہ نے عمل کو اللہ تعالےٰ کے لئے متعین کردیا ہے اور یہ بات یقینی ہے کہ جو عبادت اللہ تعالےٰ کے لئے عملی طور پر ہوجائے وہ اس عبادت سے قوی ہوتی ہے جو صرف تذکرۃً اور تسمیۃً اللہ کے لئے ہو اس لئے کہ تذکرہ اور تسمیہ بمنزلہ وعدہ کے ہوتاہے پھر اس ذکر اور تسمیہ کے لئے جو کہ وہ نذر ہے فعل منذور کو شروع کرنا بالاتفاق واجب ہوتاہے لہٰذا مودے کو جو کہ منذور سے قوی ہے ابتدار فعل کی حفاظت کے لئے باقی رکھنا بطریق اولےٰ واجب ہوگا اس لئے کہ دوام اور بقار علی الفعل ابتدار سے آسان ہوتاہے جیساکہ ابتدار نکاح کے لئے شہادت کی ضرورت ہوتی ہے مگر بقار نکاح کے لئے شہادت کی ضرورت نہیں ہوتی یعنے اگر نکاح کے بعد گواہ فوت ہوجائیں تو نکاح میں کوئی خلل واقع نہیں ہوتا۔

امام شافعی رح کے الزامات کے جوابات: امام شافعی رح کا یہ فرمانا کہ نفل روزہ کو ضیافت کے عذر کیوجہ سے افطار کرسکتے ہیں اگر نفلی روزہ شروع کرنے کے بعد واجب ہوتا تو ضیافت کے عذر سے افطار درست نہ ہوتا اس سے معلوم ہوتاہے کہ نفلی عبادت شروع کرنے سے لازم نہیں ہوتی، اس کا جواب یہ ہے کہ عذر ضیافت کی وجہ سے افطار کی رخصت ہے مگر ممانعت کے ساتھ یہی وجہ ہے کہ افطار نہ کرنا افضل ہے افطار میں اگرچہ حق اللہ کا ابطال ہے مگر حق انسان کے لئے ہے جیساکہ اگر کوئی فرض نماز پڑھ رہاہے اور اسکے قریب کوئی بچہ تنور میں گرنے یا پانی میں غرق ہونے کے قریب ہو اور وہ اس بچہ کو بچاسکتا ہو تو ایسے شخص کے لئے حق انسانی کو ادا کرنے کے لئے نماز کو فاسد کرنا درست ہے بلکہ واجب ہے اسی طرح عذر ضیافت کیوجہ سے جبکہ میزبان کو مہمان کے نہ کھانے کی وجہ سے اذیت ہو تو افطار کرلینا درست ہے۔

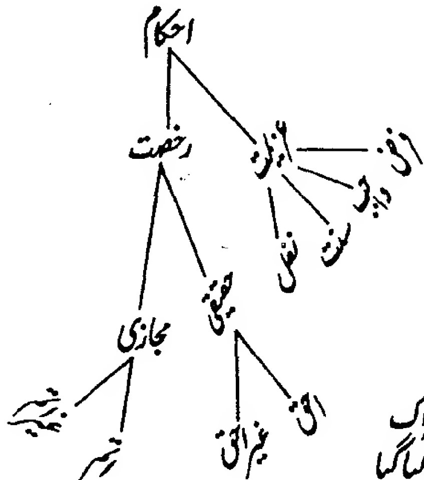
دوسرے الزام کا جواب: امام شافعی رح کا یہ فرمانا کہ احناف کے یہاں نفلی روزے کی حالت میں خلوت صحیحہ ہوجاتی ہے، تو اس مسئلہ میں صحیح قول یہ ہے کہ خلوت فاسدہ ہوتی ہے نہ کہ صحیحہ، شیخ ابوالمعین نے اپنے طریق میں ایسا ہی ذکر کیاہے۔

تیسرے الزام کا جواب: امام شافعی رح کا یہ فرمانا کہ احناف کے یہاں صلوٰۃ مظنون کو فاسد کرنے سے قضا واجب نہیں ہوتی تو اس میں قیاس تو یہی ہے کہ قضا واجب ہو جیساکہ امام زفر کا یہی قول ہے اس لئے کہ

موددے عبادت واقع ہو چکا ہے لہٰذا اس کو پورا کر کے اس کی صیانت ضروری ہے مگر ہمارے علماء نے فرمایا ہے کہ قضا واجب نہیں ہوتی اس لئے کہ قضا اس نفلی عبادت کی واجب ہوتی ہے جس کو قصداً شروع کیا ہو اور صلوٰۃ مظنون بلا قصد شروع ہوتی ہے۔

أَمَّا الرُّخَصُ فَأَنْوَاعٌ أَرْبَعَةٌ نَوْعَانِ مِنَ الْحَقِيقَةِ أَحَدُهُمَا أَحَقُّ مِنَ الْآخَرِ وَنَوْعَانِ مِنَ الْمَجَازِ أَحَدُهُمَا أَتَمُّ مِنَ الْآخَرِ فَأَمَّا أَحَقُّ نَوْعَيِ الْحَقِيقَةِ فَمَا اسْتُبِيحَ مَعَ قِيَامِ الْمُحَرِّمِ وَقِيَامِ حُكْمِهِ جَمِيعًا مِثْلُ إِجْرَاءِ الْمُكْرَهِ بِمَا فِيهِ إِلْجَاءٌ كَلِمَةَ الشِّرْكِ عَلَى لِسَانِهِ وَإِفْطَارِهِ فِي نَهَارِ رَمَضَانَ وَإِتْلَافِهِ مَالَ الْغَيْرِ وَجِنَايَتِهِ عَلَى الْإِحْرَامِ وَتَنَاوُلِ الْمُضْطَرِّ مَالَ الْغَيْرِ وَتَرْكِ الْخَائِفِ عَلَى نَفْسِهِ الْأَمْرَ بِالْمَعْرُوفِ وَحُكْمُهُ أَنَّ الْأَخْذَ بِالْعَزِيمَةِ أَوْلَى،

ترجمہ اور بہرحال رخصت کی چار قسمیں ہیں، حقیقی رخصت کی دو قسمیں ہیں ایک احق دوسری غیر احق اور مجازی رخصت کی بھی دو قسمیں ہیں ایک اتم اور دوسری غیر اتم، رخصت حقیقیہ کی دونوں قسموں میں سے احق وہ ہے کہ سبب حرمت اور حرمت کے قائم ہونے کے باوجود اباحت کا معاملہ کیا جائے شلاً مکرہ مضطر کا اپنی زبان پر کلمہ کفر جاری کرنا اور رمضان کا روزہ توڑ دینا اور غیر کے مال کو ضائع کرنا اور اپنے احرام پر جنایت کرنا اور مضطر کا غیر کے مال کو کھانا اور اپنی ذات پر خائف شخص کا امر بالمعروف کو ترک کر دینا، رخصت کی اس قسم کا حکم یہ ہے کہ عزیمت پر عمل کرنا اولیٰ ہے۔



تشریح مصنف عزیمت کی اقسام کے بیان سے فارغ ہونے کے بعد رخصت کی اقسام بیان فرما رہے ہیں، رخصت کی بنیاد بندوں کے اعذار پر مبنی ہوتی ہے اعذار چوں کہ مختلف ہوتے ہیں اسی وجہ سے رخصت کی اقسام بھی مختلف ہوتی ہیں۔

سوال: مصنف نے رخصت کی تعریف نہیں کی تقسیم شروع کر دی حالاں کہ اول تعریف کی جاتی ہے اس کے بعد تقسیم ہوتی ہے۔

جواب: اشتراک کی دو قسمیں ہیں (۱) اشتراک لفظی (۲) اشتراک معنوی، اشتراک لفظی تو یہ ہے کہ ایک لفظ متعدد معنے کیلئے وضع کیا گیا

ہو جیسے لفظ عین متعدد معنے کے لئے وضع کیا گیا ہے اور اشتراک معنوی یہ ہے کہ لفظ ایسے معنے کلی کے لئے وضع کیا گیا ہو کہ جس کے افراد کثیرہ ہوں مگر سب کی حقیقت ایک ہو جیسے انسان حیوان ناطق کے لئے موضوع ہے حیوان ناطق کے افراد کثیر ہیں مگر سب کی حقیقت ایک ہے، رخصت میں نہ تو اشتراک معنوی ہے اور نہ اس کی حقیقت متحدہ ہے جو رخصت کے تمام اقسام پر مساویانہ صادق آتی ہو بلکہ رخصت کا اس کی اقسام میں لفظی اشتراک ہے جو تعریف کے لئے کافی نہیں ہے مطلب یہ کہ جب رخصت کے لئے نہ تو اشتراک معنوی ہے اور نہ کوئی حقیقت متحدہ، یہی وجہ ہے کہ رخصت کی تعریف کرنا بھی درست نہیں ہے اسی وجہ سے صاحب حسامی نے تعریف کو ترک کر کے تقسیم شروع فرمائی ہے تاہم بعض حضرات نے رخصت کی تعریف ذکر کرتے ہوئے فرمایا۔ رخصت وہ حکم مشروع ہے جس میں مشکل امر کو عذر کی وجہ سے آسان کر دیا گیا ہو۔

الحاصل، بقول مصنف رخصت کی چار قسمیں ہیں اس طریقہ پر کہ اولاً رخصت کی دو قسمیں ہیں حقیقی رخصت اور مجازی رخصت، یعنی لفظ رخصت کا اطلاق بطریق حقیقت ہوگا یا بطریق مجاز پھر ان میں سے ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں اول یہ کہ وہ حقیقی رخصت ہونے میں کامل ہو دوم یہ کہ حقیقی رخصت ہونے میں کامل نہ ہو اسی طرح مجازی رخصت کی بھی دو قسمیں ہیں ایک یہ کہ وہ مجازی رخصت ہونے میں دوسرے کی بہ نسبت اتم اور اکمل ہو دوم یہ کہ مجازی رخصت ہونے میں اتم اور اکمل نہ ہو، اس کی وجہ یہ ہے کہ حقیقت رخصت کا مدار وجود عزیمت پر ہے یعنی اگر عزیمت موجود ہوگی تو اس کے مقابلہ میں رخصت کا اطلاق حقیقت ہوگا اور اس کو رخصت حقیقیہ کہیں گے اور اگر عزیمت بالکل موجود نہ ہو تو اس صورت میں رخصت کا اطلاق مجازاً ہوگا اس کو رخصت مجازیہ کہیں گے پس اگر عزیمت تمام اعتبار سے موجود ہو تو اس کے مقابلہ میں رخصت بھی ہر اعتبار سے حقیقت ہوگی، اس کو رخصتِ حقیقیہ احق کہیں گے اور اگر عزیمت بعض اعتبار سے موجود ہو تو اس کے مقابلہ میں رخصت بھی ہر اعتبار سے حقیقت ہوگی تو، اس کو رخصتِ حقیقیہ غیر احق کہیں گے اور ان دونوں میں سے اول دوسری قسم کی بہ نسبت کامل اور اولے ہے۔

خلاصہ یہ کہ جب حرمت اور سبب حرمت موجود ہوں اس کے باوجود اباحت کا معاملہ کرتے ہوئے مواخذہ ساقط کر دیا گیا ہو تو رخصت کا اعلیٰ درجہ ہوگا اور اسی کو حقیقۃً رخصت کہیں گے اس لئے کہ کمال رخصت کمال عزیمت کی وجہ سے ہوتی ہے، مصنف رح نے رخصت حقیقیہ کی قسم اول یعنے رخصت احق کی چھ مثالیں دی ہیں ان میں سے پہلی یہ ہے۔

مثلاً اکراہ کامل کی صورت میں کلمہ کفر کہنے کی رخصت بشرطیکہ قلب مطمئن ہو، مذکورہ صورت میں اگرچہ کلمہ کفر کہنے کی رخصت ہے مگر عزیمت کلمہ کفر نہ کہنا ہی ہے اس لئے کہ حرمت کفر ثابت ہے جو کسی حال میں زائل نہیں ہو سکتی، کلمہ کفر کہنے کی رخصت صرف اس وجہ سے ہے کہ کلمہ کفر نہ کہنے کی صورت میں بندہ کا حق صورۃً اور معنےً فوت ہو جائے گا یعنے جسمانی تکلیف بھی پہونچے گی اور جان بھی جائے گی اور اگر مکرہ نے کلمہ کفر زبان سے

کہدیا تو گو صورۃً حق اللہ من وجہ فوت ہوگا مگر معنیً بالکل فوت نہیں ہوگا اس لئے کہ قلب مطمئن ہے اور تصدیق قلبی ہی رکن اصلی ہے ایسی صورت میں کلمہ کفر زبان پر جاری کر کے حق العبد کو حق اللہ پر مقدم کرنے کی رخصت ہے اگرچہ عزیمت یہی ہے کہ اقامت دین اور حق اللہ کی ادائیگی کے لئے اپنی جان قربان کر دے مگر کلمہ کفر زبان پر نہ لائے۔

اصل اس مسئلہ میں یہ ہے کہ مسیلمہ کذاب لعنۃ اللہ علیہ نے دو شخصوں کو پکڑا ان میں سے ایک سے کہا تو محمدؐ کے بارے میں کیا کہتا ہے اس نے جواب دیا، ہو رسول اللہ" اور میرے بارے میں کیا کہتا ہے، جواب "انت ایضاً" اس شخص کو مسیلمہ نے آزاد کر دیا، دوسرے شخص سے کہا تو محمدؐ کے بارے میں کیا کہتا ہے جواب دیا، ہو رسول اللہ" پھر کہا "اتقول فیّ" جواب دیا، انا اصم، میں بہرا ہوں چنانچہ مسیلمہ نے اس کو قتل کر دیا، جب یہ اطلاع آنحضرتؐ کو پہونچی تو آپؐ نے فرمایا، اول شخص نے اللہ تعالے کی رخصت سے فائدہ اٹھایا اور دوسرے شخص نے حق کا اعلان کر دیا اس شخص کے لئے مبارکباد ہے اس سے ثابت ہوتا ہے کہ اگر اول شخص بھی کلمہ کفر نہ کہتا اور مقتول ہو جاتا تو عزیمت ہوتا اس لئے کہ اس سے صیانت فی الدین معلوم ہوتی ہے۔

وافطارہ فی نہار رمضان: یہ رخصت حقیقیہ کی قسم اول کی دوسری مثال ہے یعنی اگر کسی نے رمضان کے مہینہ میں روزہ دار کو روزہ توڑنے پر مجبور کر دیا تو اس کے لئے افطار کی رخصت ہوگی اس لئے کہ اگر یہ شخص افطار نہ کرے اور مقتول ہو جائے تو اس کا حق بالکلیہ صورۃً اور معنیً فوت ہو جائے گا اور اگر افطار کر لیا تو گو حق اللہ صورۃً فوت ہو جائے گا مگر اس کا بدل یعنی قضا موجود ہے لہٰذا اس شخص کے لئے اپنے حق کو مقدم کرنا جائز ہے اور اگر اس نے اکراہ پر صبر کیا اور افطار نہ کیا حال یہ کہ وہ صحیح اور مقیم ہے اور قتل کر دیا گیا تو عند اللہ ماجور ہوگا اور اگر مکرَہ مسافر یا مریض ہو اور اس نے افطار نہ کیا اور فوت ہو گیا تو گنہ گار ہوگا اس کے لئے افطار کو اپنے قول "فمن کان منکم مریضاً او علیٰ سفر فعدۃ من ایام اخر" سے مباح کر دیا ہے لہٰذا ہلاکت کے خوف کے وقت رمضان اس کے حق میں شعبان کے مانند ہے اگر اس شخص نے افطار نہ کیا تو گنہ گار ہوگا جسطرح کہ مضطر مردار نہ کھانے اور مر جانے سے گنہ گار ہوتا ہے۔

واتلافہ مال الغیر: یہ رخصت حقیقی کی قسم اول کی تیسری مثال ہے اگر کسی شخص کو مالِ غیر کے تلف کرنے پر مجبور کیا گیا تو مکرہ کو اس بات کی رخصت ہے کہ وہ مال غیر کو تلف کر دے اس لئے کہ تلف نہ کرنے کی صورت میں یہ مقتول ہو جائے گا جس کی وجہ سے اس کا حق بالکلیہ فوت ہو جائے گا اور غیر کے حق کو ضمان کے ذریعہ پورا کیا جا سکتا ہے اگر مکرہ نے صبر کیا اور مقتول ہو گیا تو شہید ہوگا اس لئے کہ سبب حرمت جو کہ ملک غیر ہے اور حرمت یعنی تعرض بملک الغیر دونوں موجود ہیں لہٰذا صبر کی صورت میں یہ عزیمت پر عمل کرنے والا شمار ہوگا اس لئے کہ اس نے حق غیر کی صورۃً حفاظت کے لئے اپنے حق کو صورۃً اور معنیً تلف کر دیا یعنی جان دیدی مگر غیر کے مال کو

تلف نہیں کیا لہٰذا عند اللہ ماجور ہوگا۔

وجنایتہ علی الاحرام: یہ چوتھی مثال ہے اگر کسی شخص کو جنایت علی الاحرام پر مجبور کیا گیا تو اس کے لئے رخصت ہے اسلئے کہ اگر یہ شخص جنایت نہ کرے گا تو اس کا حق بالکلیہ فوت ہو جائے گا اور حق اللہ محرّم اور حرمت کے قائم ہونے کی وجہ سے باقی ہے اگر اس شخص نے صبر کیا اور مقتول ہو گیا تو شہید ہوگا۔

وتناول المضطر مال الغیر: یہ پانچویں مثال ہے اگر مکرہ علی تناول المال الغیر غیر کے مال کو تناول کرے تو اس کی رخصت ہے اور اگر عزیمت پر عمل کرتے ہوئے مال غیر کو نہیں کھایا حتی کہ جان دیدی تو عند اللہ ماجور ہوگا۔

وترک الخائف الخ: یہ رخصت حقیقیہ احق کی چھٹی مثال ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص کو امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کرنے کی صورت میں اپنی جان یا عضو کے تلف ہونے کا خطرہ ہو تو اس شخص کو امر بالمعروف ترک کرنے کی رخصت ہے اس لئے کہ امر بالمعروف کرنے کی صورت میں اس کا حق بالکلیہ فوت ہو جائے گا اور امر بالمعروف کو ترک کرنے کی صورت میں حق اللہ صرف صورۃً فوت ہوگا نہ کہ معنًے اس لئے کہ ترک امر بالمعروف کی حرمت کا یہ شخص معتقد ہے لہٰذا اگر اس شخص نے حق اللہ کو اپنے حق پر مقدم کیا اور امر بالمعروف کرنے کی وجہ سے مقتول ہو گیا تو عند اللہ ماجور ہوگا۔

وحکمہ: مصنف رحمہ رخصت حقیقیہ احق کا حکم بیان فرما رہے ہیں اس قسم کا حکم یہ ہے کہ عمل بالعزیمت اولیٰ ہے اگر مکرہ نے عزیمت پر عمل کرتے ہوئے جان دے دی تو عند اللہ ماجور ہوگا۔

وَاَمَّا النَّوْعُ الثَّانِیْ فَمَا یُسْتَبَاحُ مَعَ قِیَامِ السَّبَبِ وَتَرَاخِیْ حُکْمِہٖ کَفِطْرِ الْمَرِیْضِ وَالْمُسَافِرِ یُسْتَبَاحُ مَعَ قِیَامِ السَّبَبِ وَتَرَاخِیْ حُکْمِہٖ فِیْہِمَا وَلِہٰذَا صَحَّ الْاَدَاءُ مِنْہُمَا وَلَوْ مَاتَا قَبْلَ اِدْرَاکِ عِدَّۃٍ مِّنْ اَیَّامٍ اُخَرَ لَمْ یَلْزَمْہُمَا الْاَمْرُ بِالْفِدْیَۃِ۔

ترجمہ اور قسم ثانی وہ (فعل) ہے کہ سبب اور اس کے حکم کے موجود ہونے کے باوجود اباحت کا معاملہ کیا جاتا ہے جیسا کہ مریض و مسافر کا افطار (کے معاملہ) میں سبب کے قائم مقام ہونے اور اس کے حکم کے مؤخر ہونے کی وجہ سے اباحت کا معاملہ کیا گیا، اور اسی وجہ سے مریض و مسافر سے ادار صحیح ہے اور اگر مریض و مسافر عدۃ من ایام اخر کو پائے بغیر فوت ہو گئے تو ان پر فدیہ کی وصیت واجب نہیں۔

تشریح یہ رخصت حقیقیہ کی قسم ثانی یعنی رخصت غیر احق کا بیان ہے یہ قسم اول قسم سے رخصت میں کم درجہ کی ہوتی ہے اس لئے کہ سبب محرّم موجود ہے اور وہ شہود رمضان ہے اس اعتبار سے رخصت حقیقیہ ہوگی اور اس اعتبار سے کہ حکم یعنی ادار صوم زوال عذر تک مؤخر ہے غیر احق ہوگی بخلاف پہلی قسم کے کہ اس میں

سبب اور حکم دونوں موجود تھے لہٰذا یہ قسم اول قسم سے کم درجہ کی ہوگی کمال رخصت کمال عزیمت کے ساتھ ہوتی ہے یہی وجہ ہے کہ جب سبب اور حکم دونوں موجود ہوتے ہیں اور اس وقت عذر کی وجہ سے اباحت کا معاملہ کیا جاتا ہے تو یہ رخصت اقوےٰ اور احق ہوگی بہ نسبت اس صورت کے جبکہ سبب محرّم موجود ہو اور اس کا حکم مؤخر ہو جیسا کہ صوم مریض و مسافر دونوں کے حق میں شہود شہر اسی طرح موجود ہے جس طرح صحیح اور مقیم کے حق میں مگر چوں کہ ان دونوں کے حق میں ادار مؤخر ہے لہٰذا ان کے حق میں رخصت اقوےٰ اور احق نہ ہوگی بلکہ غیر اقویٰ ہوگی، مریض و مسافر کے حق میں چوں کہ سبب موجود ہے اگرچہ حکم مؤخر ہے لہٰذا اگر یہ دونوں رمضان کا روزہ رکھ لیں تو ادا ہو جائے گا اور چوں کہ ادار مؤخر ہے لہٰذا اگر «عدۃ من ایام اخر» میسر ہونے سے پہلے ان کا انتقال ہو جائے تو ان پر فدیہ کی وصیت لازم نہ ہوگی۔

وَحُكْمُهُ اَنَّ الصَّوْمَ اَفْضَلُ عِنْدَنَا لِكَمَالِ سَبَبِهٖ وَتَرَدُّدٍ فِي الرُّخْصَةِ فَالْعَزِيْمَةُ تُؤَدِّيْ مَعْنَى الرُّخْصَةِ مِنْ حَيْثُ تَضَمُّنِهَا يُسْرَ مُوَافَقَةِ الْمُسْلِمِيْنَ اِلَّا اَنْ يَّخَافَ الْهَلَاكَ عَلٰى نَفْسِهٖ فَلَيْسَ لَهٗ اَنْ يَّبْذُلَ نَفْسَهٗ لِاِقَامَةِ الصَّوْمِ لِاَنَّ الْوُجُوْبَ عَنْهُ سَاقِطٌ بِخِلَافِ النَّوْعِ الْاَوَّلِ،

ترجمہ اور رخصت کی اس قسم کا حکم یہ ہے کہ روزہ رکھنا ہمارے نزدیک افضل ہے کیوں کہ روزہ کا سبب کامل ہے اور رخصت میں تردد ہے پس عزیمت رخصت کے معنے کو ادا کرتی ہے اس حیثیت سے کہ عزیمت مسلمانوں کی موافقت کی وجہ سے یسر کو متضمن ہے مگر یہ کہ اپنے اوپر ہلاکت کا خوف کرے تو اس کے لئے روزہ ادا کرنے کی وجہ سے خود کو ہلاک کرنا جائز نہیں ہے اسلئے کہ اس سے وجوب ساقط ہے بخلاف پہلی قسم کے۔

تشریح رخصت حقیقیہ کی دوسری قسم کا حکم یہ ہے کہ رخصت کی بہ نسبت عزیمت پر عمل کرنا اولیٰ ہے چنانچہ ہمارے نزدیک مسافر کے لئے روزہ رکھنا افضل ہے اگرچہ افطار کی بھی اجازت ہے اسلئے کہ روزہ کا سببِ موجب بدرجہ کمال موجود ہے اور وہ شہود شہر ہے اور یسر صرف افطار میں متعین نہیں ہے بلکہ صوم اور افطار دونوں میں متردد ہے افطار میں یسر ظاہر ہے، روزہ میں یسر اس لئے ہے کہ روزہ عامۃ المسلمین کے ساتھ آسان ہے بہ نسبت تنہا روزہ رکھنے کے اس بات کو وہ شخص بخوبی سمجھ سکتا ہے جو اس میں مبتلا ہوا ہو امام شافعی رح کے نزدیک ایک قول میں رخصت پر عمل کرنا یعنے افطار کرنا اولےٰ ہے یہی قول شعبی اور سعید ابن مسیب کا اور اوزاعی کا ہے، ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ جب ادار صوم ادراک عدۃ من ایام اُخر تک کے لئے مؤخر ہو گیا تو اس کا تقاضہ یہ ہے کہ ادراک عدۃ من ایام اخر سے قبل ادائیگی جائز نہ ہو اہل

ظاہر کا یہی مذہب ہے۔
الا ان یخاف الہلاک: یہ ان الصوم افضل عندنا سے استثناء ہے یعنی اگر روزہ کی وجہ سے ضعف یا ہلاکت کا اندیشہ ہو تو مسافر کے لئے روزہ رکھ کر خود کو ہلاکت میں ڈالنا درست نہیں ہے اسلئے کہ وجوب ادا مریض و مسافر سے ساقط ہے بخلاف رخصت حقیقیہ کی قسم اول کے اس لئے کہ حکم اس میں متاخر نہیں ہوا لہٰذا صبر کرنے والا اللہ کے حق کو قائم کرنے والا ہوگا اور اگر روزہ رکھ کر ہلاک ہو گیا تو قتیل بالصوم ہوگا اور ایسا ہوگا جیسا کہ کوئی مجاہد اپنی تلوار سے جو کہ کفار کے ساتھ جہاد کے لئے تھی خود کو ہلاک کرلے بغیر اس کے کہ حق اللہ قائم ہو اس لئے کہ حق اللہ مؤخر ہے۔

وَاَمَّا اَتَمُّ نَوْعَيِ الْمَجَازِ فَمَا وُضِعَ عَنَّا مِنَ الْاِصْرِ وَالْاَغْلَالِ فَاِنَّ ذٰلِكَ يُسَمّٰى رُخْصَةً مَجَازًا لِاَنَّ الْاَصْلَ سَاقِطٌ لَمْ يَبْقَ مَشْرُوْعًا فَلَمْ يَكُنْ رُخْصَةً اِلَّا مَجَازًا مِنْ حَيْثُ هُوَ نَسْخٌ تَمَحَّضَ تَخْفِيْفًا،

ترجمہ مجاز کی دو قسموں میں سے اتم وہ (احکام شاقہ اور مجاہدے) ہیں، جو ہم سے اٹھالئے گئے ہیں اس اٹھانے کو مجازاً رخصت کہا جاتا ہے اس لئے کہ اصل ساقط ہے مشروع ہو کر باقی نہیں رہا لہٰذا صرف مجازاً رخصت ہوگا اس حیثیت سے کہ وہ محض نسخ ہے تخفیفاً۔

تشریح الاصر تینوں حرکتوں کے ساتھ، عہد، بوجھ، جمع آصار، الغل بالضم، طوق، ہتھکڑی جمع اغلال غلول یہ رخصت کی تیسری اور مجازاً رخصت کی پہلی قسم ہے یہ وہ رخصت ہے جو مجاز ہونے میں اتم ہے اس لئے کہ جو بوجھ اور بندشیں امم سابقہ پر تھیں وہ ہمارے اوپر سے ساقط کر دی گئیں حتے کہ مشروع بھی نہیں ہیں ان کو رخصت کہنا مجازاً ہی ہو سکتا ہے ورنہ یہ تو درحقیقت نسخ اور اسقاط ہے، امت محمدیہ صلعم سے وہ اعمال شاقہ اور احکام ثقیلہ ساقط کر دیئے گئے ہیں جو امم سابقہ پر واجب تھے، امم سابقہ پر قتل خطاء اور قتل عمد دونوں صورتوں میں قصاص واجب تھا قتل خطاء میں دیت مشروع نہیں تھی موضع نجاست کو دھونے کی بجائے کاٹنا ضروری تھا، مال غنیمت حلال نہیں تھا بلکہ جلانا ضروری تھا شنبہ کو شکار حرام تھا، اعضاء خاطیہ کا کاٹنا ضروری تھا توبہ صرف قتل نفس ہی سے ہو سکتی تھی، مسجد کے علاوہ کہیں نماز درست نہیں تھی وغیرہ وغیرہ، یہ تمام احکام شاقہ امت محمدیہ صلعم سے تکریماً و تخفیفاً اٹھالئے گئے یہاں تک کہ اگر کوئی شخص احکام مذکورہ پر عمل کرنے لگے تو گنہگار ہوگا لہٰذا یہ وضع و اسقاط حقیقۃً رخصت نہیں ہو سکتے اس لئے کہ رخصت عزیمت کی فرع ہے جب عزیمت ہی مشروع نہیں ہے تو رخصت کیسے ہو سکتی ہے

البتہ مجازاً اس وضع و اسقاط کو رخصت کہہ سکتے ہیں اس لئے کہ رخصت اور نسخ اور اسقاط احکام میں برابر ہیں جب اس قسم میں رخصت اصلاً باقی نہیں رہی تو اس پر رخصت کا اطلاق حقیقت سے ابعد ہونے کیوجہ سے اتم ہوگا اس قسم کو اتم من المجاز اور ابعد من الحقیقت بھی کہہ سکتے ہیں اس لئے کہ اس میں حقیقت کا شائبہ بھی نہیں ہے۔

وَاَمَّا النَّوْعُ الرَّابِعُ فَمَا سَقَطَ مِنَ الْعِبَادِ مَعَ كَوْنِهٖ مَشْرُوْعًا فِي الْجُمْلَةِ كَالْعَيْنِيَّةِ الْمَشْرُوْطَةِ فِي الْبَيْعِ سَقَطَ اِشْتِرَاطُهَا فِيْ نَوْعٍ مِنْهُ اَصْلًا وَهُوَ السَّلَمُ حَتّٰى كَانَتِ الْعَيْنِيَّةُ فِي الْمُسْلَمِ فِيْهِ مُفْسِدَةً لِلْعَقْدِ وَكَذٰلِكَ الْخَمْرُ وَالْمَيْتَةُ سَقَطَ حُرْمَتُهُمَا فِيْ حَقِّ الْمُكْرَهِ وَالْمُضْطَرِّ اَصْلًا لِلْاِسْتِثْنَاءِ حَتّٰى لَا يَسَعُهُمَا الصَّبْرُ عَنْهُمَا وَكَذٰلِكَ الرِّجْلُ سَقَطَ غَسْلُهٗ فِيْ مُدَّةِ الْمَسْحِ اَصْلًا لِعَدَمِ سِرَايَةِ الْحَدَثِ اِلَيْهِ وَكَذٰلِكَ قَصْرُ الصَّلٰوةِ فِيْ حَقِّ الْمُسَافِرِ رُخْصَةُ اِسْقَاطٍ عِنْدَنَا وَلِهٰذَا قُلْنَا اِنَّ ظُهْرَ الْمُسَافِرِ وَفَجْرَهٗ سَوَاءٌ لَا يَحْتَمِلُ الزِّيَادَةَ عَلَيْهِ،

ترجمہ رخصت کی چوتھی قسم وہ ہے جو فی الجملہ مشروع ہونے کے باوجود بندوں سے ساقط ہوگئی ہو جیسا کہ تعیین مبیع جو کہ بیع میں شرط ہے تعیین کی یہ شرط بیع کی بعض انواع میں بالکلیہ ساقط ہے اور وہ بیع سلم ہے حتے کہ بیع سلم میں تعیین بیع عقد کے لئے مفسد ہے اسی طرح خمر و میتہ کی حرمت مکرہ اور مضطر کے حق میں استثناء کی وجہ سے بالکلیہ ساقط ہے یہاں تک کہ مکرہ اور مضطر کو (اکل) میتہ اور خمر سے صبر کرنے کی گنجائش نہیں ہے اسی طرح مدت مسح میں پیروں کا دھونا بالکلیہ ساقط ہے حدث کے پیروں تک سرایت نہ کرنے کی وجہ سے اسی طرح قصر صلوٰۃ مسافر کے حق میں ہمارے نزدیک رخصت اسقاط ہے۔

تشریح فاضل مصنف مطلق رخصت کی چوتھی اور رخصت مجازی کی دوسری یعنی رخصت غیر اتم کو بیان فرمارہے ہیں دوسری قسم وہ ہے جو فی الجملہ بعض مواضع میں مشروع ہونے کے باوجود بعض مواقع میں ساقط ہوجاتی ہے مثلاً تعیین مبیع جو کہ ہر قسم کی بیع میں ضروری ہے مگر بیع سلم میں ساقط ہے اس سقوط تعیین مبیع کو رخصت کہنا مجازاً ہے ورنہ تو یہ نسخ ہے، چوں کہ بعض مواقع میں (جو کہ بیع سلم کے علاوہ ہیں) تعیین مبیع ضروری ہے اسی وجہ سے مجازیت میں نقصان ہوگیا جس کی وجہ سے اس قسم کا نام مجاز غیر اتم رکھا گیا۔
حاصل کلام یہ ہے کہ ہر عقد بیع میں مبیع کا تعین اور بائع کے پاس موجود ہونا ضروری ہے تاکہ تسلیم

مبیع پر بائع کو قدرت حاصل ہو، اور اس لئے بھی کہ حضور نے اس چیز کی بیع کرنے سے منع فرمایا ہے جو انسان کے پاس موجود نہ ہو لیکن عقد سلم میں یہ شرط اس طور پر ساقط ہو گئی کہ اس کی مشروعیت بھی باقی نہ رہی حتے کہ عقد سلم میں مبیع کے متعین اور بائع کے پاس ہونے کی شرط لگانا بیع کو فاسد کر دیتا ہے پس عقد سلم میں تعیین مبیع کے ساقط ہونے پر رخصت کا اطلاق مجازی ہے اس لئے کہ عقد سلم میں تعیین مبیع کی شرط کی مشروعیت بالکل باقی نہیں ہے تو اس شرط کے اسقاط پر رخصت کا اطلاق بھی مجازاً ہو گا نہ کہ حقیقۃً مگر چوں کہ یہ شرط دوسری بیوع میں مشروع ہے اسلئے یہ قسم حقیقت رخصت کے مشابہ ہو گی جس کی وجہ سے مجاز ہونے میں انقص اور غیر اتم ہو گی۔

وکذلک الخمر والمیتۃ: یہ رخصت مجازی غیر اتم کی دوسری مثال ہے یعنی تعیین مبیع جس طرح بیع سلم میں ساقط اور غیر سلم میں ساقط نہیں ہے اسی طرح حرمت خمر اور میتہ مضطر و مکرہ کے حق میں ان دونوں کی حرمت ساقط ہے مگر مضطر و مکرہ کے علاوہ کے حق میں ساقط نہیں ہے بعض مواقع میں حرمت بالکلیہ ساقط ہونے کی وجہ سے مجاز اتم کے مشابہ ہے اور بعض مواقع میں عزیمت یعنی حرمت کے باقی رہنے کی وجہ سے رخصت حقیقیہ کے مشابہ ہے جس کی وجہ سے مجازیت میں نقصان آ گیا اسی وجہ سے اس کا نام مجاز غیر اتم رکھا گیا، امام ابو یوسفؒ اور امام شافعی رح نے فرمایا ہے کہ مکرہ اور مضطر کے حق میں مردار اور شراب کی حرمت ساقط نہیں ہوتی البتہ ان کے کھانے پینے پر مواخذہ نہیں ہو گا جیسا کہ اکراہ کی وجہ سے زبان سے کلمہ کفر کہنے کی حرمت ساقط نہیں ہوتی لیکن اگر کہہ لیا تو مواخذہ نہیں ہو گا پس ان دونوں حضرات کے نزدیک یہ مثال رخصت مجازی کی قسم اول کے قبیل سے ہو گی۔

ان دونوں حضرات کی دلیل یہ ہے کہ حالت اضطرار میں مردار کھانے اور شراب پینے والے کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے "فمن اضطر غیر باغ ولا عاد فلا اثم علیہ ان اللہ غفور رحیم" یعنی حالت اضطرار میں مردار کھانے والا اگر طالب لذت نہ ہو اور حد سے تجاوز کرنے والا نہ ہو تو اس پر کوئی گناہ نہیں ہے اللہ تعالیٰ مغفرت کرنے والے مہربان ہیں، اس جگہ مغفرت کے لفظ کا اطلاق اس بات پر صریح دلیل ہے کہ مردار اور شراب کی حرمت موجود ہے کیوں کہ غفران کا لفظ ارتکاب ممنوع پر مرتب ہوتا ہے۔

امام صاحب کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ مضطر کو بقدر ضرورت مردار کھانے کی اجازت ہے اور اس مقدار سے تجاوز کرنا ممنوع قرار دیا گیا ہے لیکن بقدر ضرورت پر اکتفاء تقریباً ناممکن ہے ایسے موقع پر انسان کچھ نہ کچھ زائد ہی کھا لیتا ہے پس زائد مقدار کے کھانے سے جو ممنوع کا ارتکاب پایا گیا اس مغفرت کا لفظ مرتب کیا گیا ہے۔ خلاصہ یہ کہ مغفرت کے لفظ کا تعلق مقدار زائد کے ساتھ ہے مقدار ضرورت کے ساتھ نہیں ہے جب یہ بات ہے تو مقدار زائد کا کھانا حرام ہو گا اور مقدار ضرورت کا کھانا حرام نہ ہو گا۔

اس اختلاف کا ثمرہ اس صورت میں ظاہر ہو گا جبکہ حالت اضطرار و اکراہ میں صبر کیا اور مر گیا امام صاحب

کے نزدیک گنہ گار ہوگا اور امام ابو یوسف اور شافعی کے نزدیک گنہ گار نہ ہوگا نیز اس صورت میں ثمرۂ اختلاف ظاہر ہوگا جب کہ کسی شخص نے قسم کھائی کہ حرام شئے نہیں کھائے گا اگر حالت مخمصہ میں ان محرمات کو کھالیا تو امام صاحب کے نزدیک حانث نہیں ہوگا اس لئے کہ مذکورہ اشیاء حالت اضطرار واکراہ میں حرام نہیں رہتی اور امام ابو یوسف رح وشافعی رح کے نزدیک حانث ہو جائے گا اس لئے کہ مذکورہ اشیاء حالت مخمصہ میں بھی ان کے نزدیک حرام ہی رہتی ہیں البتہ مواخذہ نہیں کیا جاتا۔

وکذلک الرجل : یہ رخصت مجازی غیر اتم کی تیسری مثال ہے مصنف فرماتے ہیں کہ جس طرح عقد سلم میں مسلم فیہ متعین اور بائع کے پاس موجود ہونے کی شرط ساقط ہوگئی اور مکرہ ومضطر کے حق میں مردار اور شراب کی حرمت ساقط ہوگئی اسی طرح مدت مسح میں پاؤں دھونے کی فرضیت ساقط ہوگئی ہے، تفصیل اس کی یہ ہے کہ وضو میں پاؤں کا دھونا فرض ہے لیکن اگر متوضی خفین پہنے ہو تو مدت مسح میں غسل رجلین بالکل ساقط ہو جاتا ہے اور پاؤں پر مسح کرنے کی رخصت حاصل ہو جاتی ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ خف قدم کی طرف حدث کے سرایت کرنے کو روکتا ہے لہٰذا خفین پہننے کی حالت میں مدت مسح میں پاؤں کا غسل جو عزیمت ہے ساقط ہو جائے گا ایسی حالت میں مسح علی الخفین پر رخصت کا اطلاق بطریق مجاز ہوگا کیوں کہ رخصت کا اطلاق حقیقۃً اسی وقت ہوتا ہے جبکہ عزیمت موجود ہو حالاں کہ مذکورہ صورت میں عزیمت بالکل موجود نہیں ہے مگر چوں کہ خف نہ پہننے کی حالت میں عزیمت یعنی غسل موجود ہے اس لئے یہ صورت بھی مجاز ہونے میں انقص ہے جیسا کہ پہلی دونوں صورتوں میں نقص ہے۔

وکذلک قصر الصلوٰۃ : ماقبل کی تینوں مثالوں کے مانند یہ مثال بھی رخصت اسقاط یعنی رخصت غیر اتم کی مثال ہے، مسافر سے رباعیہ میں دو رکعتیں ساقط ہو جاتی ہیں چار رکعت پڑھنا جائز نہیں ہے امام شافعی کے نزدیک قصر رخصت ترفیہ (سہولت) ہے مسافر کے لئے چار رکعت پڑھنا افضل ہے گو دو کی بھی اجازت ہے امام صاحب کے نزدیک قصر ہی ضروری ہے اگر مسافر نے چار رکعتیں پڑھ لیں تو بعد کی دو رکعتیں نفل ہونگی اور فرض کے ساتھ نفل کو قصداً ملانے کی وجہ سے گنہ گار ہوگا۔

امام شافعی رح کی دلیل اللہ تعالیٰ کا قول "واذا ضربتم فی الارض فلیس علیکم جناح ان تقصروا من الصلوٰۃ ان خفتم ان یفتنکم الذین کفروا" ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے قصر کو خوف پر معلق کیا ہے اور حرج کی نفی کی ہے اور حرج کی نفی اباحت پر دلالت کرتی ہے یعنی حالت سفر میں اگر دشمن کا خوف ہو تو قصر کرنے میں کوئی گناہ نہیں ہے اس قسم کی تعبیر اباحت پر دلالت کرتی ہے اور اباحت عدم وجوب پر دلالت کرتی ہے، احناف کی طرف سے اس استدلال کا جواب یہ ہے کہ حرج کی نفی دل جوئی اور طیب خاطر کیلئے ہے اس لئے کہ اس بات کا اندیشہ تھا کہ کہیں صحابہ کو قصر صلوٰۃ کے بارے میں گناہ کا خیال پیدا نہ ہو جائے لہٰذا

باری تعالیٰ نے لا جناح کہہ کر اس اندیشہ کو زائل کر دیا اور خوف کی قید اتفاقی ہے اس لئے کہ قصر خوف پر موقوف نہیں ہے قال البیضاوی شرطیۃ باعتبار الغالب فی ذلک الوقت، آپ کے زمانہ میں چونکہ اکثر اسفار جہاد کے لئے ہوتے تھے جن میں خوف کا اندیشہ ہوتا تھا اسی اکثریت کا لحاظ کرتے ہوئے ان خفتم کی قید لگائی ہے اس کے علاوہ بہت سی احادیث سے حالت امن میں قصر ثابت ہے اس بات کا اقرار امام شافعی نے بھی کیا ہے فرمایا کہ خوف کی قید اس وقت کے غالب حالات کے اعتبار سے ہے۔

وَاِنَّمَا جَعَلْنَاهَا اِسْقَاطًا مَحْضًا اِسْتِدْلَالًا بِدَلِيلِ الرُّخْصَةِ وَمَعْنَاهَا اَمَّا الدَّلِيلُ فَمَا رُوِيَ عَنْ عُمَرَ رض اَنَّهُ قَالَ اَنَقْصُرُ الصَّلٰوةَ وَنَحْنُ اٰمِنُوْنَ فَقَالَ النَّبِيُّ هٰذِهٖ صَدَقَةٌ تَصَدَّقَ اللّٰهُ بِهَا عَلَيْكُمْ فَاقْبَلُوْا صَدَقَتَهُ سَمَّاهُ صَدَقَةً وَالتَّصَدُّقُ بِمَا لَا يَحْتَمِلُ التَّمْلِيْكَ اِسْقَاطٌ مَحْضٌ لَا يَحْتَمِلُ الرَّدَّ كَالْعَفْوِ عَنِ الْقِصَاصِ،

ترجمہ اور ہم نے اس رخصت کو (عزیمت کے لئے) دلیل رخصت اور معنے رخصت سے استدلال کرتے ہوئے اسقاط محض قرار دیا ہے بہر حال دلیل تو وہ ہے جو حضرت عمر رض سے مروی ہے کہ حضرت عمر رض نے فرمایا، کیا ہم نماز میں قصر کریں حالاں کہ ہم بے خوف ہیں، پس نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا یہ یعنی قصر اللہ تعالیٰ کا تم پر صدقہ ہے لہٰذا تم اس صدقہ کو قبول کرو، آنحضرت صلعم نے قصر صلوٰۃ کو صدقہ سے موسوم کیا ہے اور ایسی چیز کا صدقہ جو تملیک کا احتمال نہ رکھے اسقاط محض ہے رد کا احتمال نہیں رکھتا جیسا کہ قصاص کو معاف کرنا۔

تشریح وانما جعلناہا سے مصنف نے احناف کی دلیل بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ قصر صلوٰۃ کو رخصت اسقاط یعنی اکمال کو ساقط کرنے والی قرار دینا دو دلیلوں پر مبنی ہے ایک وہ دلیل جو رخصت کو واجب کرتی ہے اور دوسرے رخصت کے معنے جو دلیل رخصت کو واجب کرتی ہے وہ وہ حدیث ہے جو علی بن ربیعہ سے مروی ہے فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت عمر رض سے دریافت کیا کہ ہم نماز میں قصر کرتے ہیں حالاں کہ ہم کو کسی دشمن کا خوف نہیں ہے اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے " ان خفتم " حضرت عمر رض نے جواب دیا جو اشکال آپ کو پیش آیا ہے وہی اشکال مجھے بھی پیش آیا تھا چنانچہ میں نے رسول ؐ سے دریافت کیا تو آپ نے فرمایا، ہذہ صدقۃ تصدق اللہ بہا فاقبلوا صدقتہ " قصر اللہ کا صدقہ ہے اس کو قبول کرو، غور فرمایئے اللہ کے رسول صلعم نے قصر صلوٰۃ کو صدقہ قرار دیا ہے اور ایسی چیز کا صدقہ کہ جس میں احتمال رد نہ ہو اسقاط محض ہوتا ہے یعنی جس چیز کا مالک بنانا ممکن نہ ہو اس چیز کو صدقہ کرنا اسقاط محض ہوتا ہے لہٰذا قصر صلوٰۃ

اسقاط محض یعنی مسافر سے دو رکعت کو ساقط کرنا ہے جو چیز اسقاط کے قبیل سے ہو وہ بندہ کے قبول کرنے پر موقوف نہیں ہوتی بلکہ بندہ قبول کرے یا نہ کرے دونوں صورتوں میں وہ چیز بندے سے ساقط ہوجاتی ہے جیسے عفو عن القصاص اسقاط محض ہے رد کا احتمال نہیں رکھتا یعنے اگر مقتول کے اولیاء قصاص معاف کر دیں تو قاتل معاف ہوجائیگا خواہ قاتل قبول کرے یا نہ کرے۔

خلاصہ یہ کہ اگر مسافر قصر صلوٰۃ کو رد کرتے ہوئے اکمال کرے تو یہ جائز نہ ہوگا اس لئے کہ قصر اسقاط محض ہے اس میں رد کا احتمال نہیں ہے۔

ماقبل کے مسئلہ سے یہ بات بھی معلوم ہوگئی کہ اگر ایسی چیز کا صدقہ کیا گیا ہو جو تملیک کا احتمال رکھتی ہو یعنی مالک بننا ممکن ہو تو وہ رد کرنے سے رد ہوجاتی ہے مثلاً دائن نے مدیون پر دین کا صدقہ کیا یعنی اپنا دین معاف کر دیا اور مدیون نے انکار کر دیا تو یہ صدقہ رد ہوجائے گا اسلئے کہ دین تملیک کا احتمال رکھتا ہے لہٰذا دین کا صدقہ مدیون کے قبول کرنے پر موقوف ہوگا اگر مدیون قبول کریگا تو دین سے بری ہوگا ورنہ نہیں۔

یہ خیال رہے کہ مذکورہ تفصیل بندوں کے صدقات میں ہے ورنہ اللہ کے صدقات خواہ تملیک کا احتمال رکھیں یا نہ رکھیں دونوں صورتوں میں رد کا احتمال نہیں رکھتے مثلاً میراث اللہ تعالےٰ کی طرف سے ورثاء کے لئے تملیک ہے اگر کوئی وارث اپنے حصہ کو قبول نہ کرے تو اس کا رد کرنا معتبر نہ ہوگا، رد کرنے کے باوجود اپنے حصہ کا مالک ہوجائے گا۔

وَاَمَّا الْمَعْنٰی فَهُوَ اَنَّ الرُّخْصَةَ لِطَلَبِ الرِّفْقِ وَالرِّفْقُ مُتَعَيَّنٌ فِي الْقَصْرِ فَسَقَطَ الْاِكْمَالُ اَصْلًا وَلِاَنَّ الْاِخْتِيَارَ بَيْنَ الْقَصْرِ وَالْاِكْمَالِ مِنْ غَيْرِ اَنْ يَتَضَمَّنَ رِفْقًا لَا يَلِيْقُ بِالْعُبُوْدِيَّةِ بِخِلَافِ الصَّوْمِ لِاَنَّ النَّصَّ جَاءَ بِالتَّاخِيْرِ دُوْنَ الصَّدَقَةِ وَالْيُسْرُ فِيْهِ مُتَعَارِضٌ فَصَارَ التَّخْيِيْرُ فِيْهِ لِطَلَبِ الرِّفْقِ،

ترجمہ اور استدلال بالمعنے (دو طریقوں پر ہے) اول یہ ہے کہ رخصت طلب رفق کے لئے ہے اور رفق قصر میں متعین ہے لہٰذا اکمال بالکلیہ ساقط ہوگیا (اور دوسرا یہ کہ) بندہ کو قصر و اکمال میں اختیار بغیر اس کے کہ سہولت پر متضمن ہو شان عبودیت کے لائق نہیں ہے بخلاف روزہ کے کہ نص روزے کے بارے میں تاخیر کے لئے وارد ہوئی ہے نہ کہ صدقہ کے لئے اور یسر متعارض ہے لہٰذا اختیار (بین الصوم والافطار) طلب رفق کے لئے ہوگا۔

تشریح: مسافر کے لئے رباعیہ میں قصر کو رخصت اسقاط قرار دینے کی یہ دوسری دلیل ہے جس کا

تعلق رخصت کے معنے سے ہے اس کی دو قسمیں ہیں اول قسم یہ ہے کہ رخصت طلب رفق کے لئے ہوتی ہی اور رفق قصر میں بالیقین متعین ہوتا ہے لہٰذا اکمال ساقط ہو جاتا ہے اس لئے کہ اکمال میں جسمانی مشقت ہے اور اخروی کوئی فائدہ نہیں ہے، مذکورہ صورت میں چوں کہ رفق جانب قصر ہی میں متعین ہے اس لئے اکمال ساقط ہوگا۔

البتہ اگر رفق رخصت میں متعین نہ ہو تو بندہ کو اختیار ہوتا ہے کہ خواہ رخصت پر عمل کرے یا عزیمت پر عمل کرے ایسا اس وقت ہوتا ہے جب رخصت حقیقیہ ہوتی ہے اس لئے کہ رخصت حقیقیہ میں اگر رخصت میں ایک نوع کی سہولت ہوتی ہے تو عزیمت میں دوسری قسم کی سہولت ہوتی ہے جیسا کہ اکراہ علی کلمۃ الکفر کی صورت میں، اگر رخصت پر عمل کرتے ہوئے کلمہ کفر زبان سے کہہ دیتا ہے تو اس میں یہ سہولت ہے کہ جان بچ جائے گی اور اگر عزیمت پر عمل کرتے ہوئے کلمہ کفر زبان سے نہ نکالے بلکہ جان دے دے تو شہادت کا مرتبہ پائے گا یا مثلاً مسافر کے لئے رخصت یعنی روزہ نہ رکھنے میں یسر ظاہر ہے اس لئے کہ راحت بدنی حاصل ہوگی اور عزیمت پر عمل کرنے یعنی روزہ رکھنے میں بھی ایک قسم کا یسر ہے اور وہ ہے موافقۃ المسلمین چوں کہ ماہ رمضان میں روزہ کی عام فضاء ہوتی ہے ہر شخص روزہ رکھتا ہے ایسی صورت میں مسافر کے لئے بھی روزہ رکھنا آسان ہوتا ہے بعد میں قضاء دشوار معلوم ہوتی ہے لہٰذا مسافر کو اختیار ہے خواہ روزہ رکھے اور عزیمت پر عمل کرے یا رخصت پر عمل کرتے ہوئے افطار کرے دونوں صورتوں میں یسر حاصل ہے۔

اور اگر عزیمت میں کسی قسم کا یسر نہ ہو نہ سہولت دینوی ہو اور نہ سہولت اخروی تو ایسی صورت میں عزیمت ساقط ہو جاتی ہے اور رخصت متعین ہو جاتی ہے، قصر کے مسئلہ میں سہولت چوں کہ قصر ہی میں متعین ہے اس لئے کہ اکمال میں نہ دینوی سہولت ہے اور نہ اخروی، دینوی سہولت کا نہ ہونا تو ظاہر ہے اخروی اس لئے نہیں کہ چار رکعت پڑھنے کی وجہ سے زیادہ ثواب نہیں ملے گا۔

ولان الاختیار: اس عبارت سے مصنف استدلال بالمعنے کی دوسری قسم کو بیان فرمارہے ہیں اس کا خلاصہ یہ ہے کہ ایسا اختیار کہ جو خالی عن الرفق ہو نہ اس میں دینوی فائدہ ہو اور نہ اخروی، ایسا نام شان عبودیت کے خلاف ہے یہ تو معبود کی شان ہے کہ اس کا کوئی کام اپنے فائدے کے لئے نہیں ہوتا بندہ چونکہ محتاج ہے اس لئے اس کا کوئی کام احتیاج سے خالی نہ ہونا چاہئے اگر مسافر اکمال کرے تو اس کا یہ فعل بے فائدہ ہوگا اسلئے کہ اکمال میں نہ تو دنیوی راحت ہے اور نہ ثواب کا اضافہ۔

بخلاف الصوم: مصنف اس عبارت سے امام شافعیؒ کے قیاس کا جواب دینا چاہتے ہیں امام شافعیؒ نے صلوٰۃ کو صوم پر قیاس کرتے ہوئے فرمایا کہ احناف کے نزدیک مسافر کے لئے عزیمت پر عمل کرتے ہوئے روزہ رکھنا اولیٰ ہے لہٰذا نماز میں بھی قصر سے اکمال اولیٰ ہونا چاہئے، جواب: جواب کا خلاصہ یہ ہے

کہ روزہ میں دلیل رخصت جو کہ "فعدۃ من ایام اخر" ہے تاخیر پر دلالت کرتی ہے نہ کہ اسقاط پر بخلاف صلوٰۃ کے کہ اس میں دلیل رخصت جو کہ "ہذہ صدقۃ تصدق اللہ بہا" ہے اسقاط پر دلالت کرتی ہے لہٰذا روزہ میں عزیمت پر عمل کرنا جائز ہوگا اور یسر افطار لیسر عزیمت (موافقۃ المسلمین) سے متعارض ہے لہٰذا اس میں تخییر طلب رفق کے لئے ہوگی لہٰذا اقدام علی الصوم خالی عن الیسر نہ ہوگا۔

وَلَا يَلْزَمُ الْعَبْدَ الْمَأْذُونَ فِي الْجُمُعَةِ لِأَنَّ الْجُمُعَةَ غَيْرُ الظُّهْرِ وَلِهٰذَا لَا يَجُوزُ بِنَاءُ أَحَدِهِمَا عَلَى الْآخَرِ وَعِنْدَ الْمُغَايَرَةِ لَا يَتَعَيَّنُ الرِّفْقُ فِي الْأَقَلِّ عَدَدًا وَأَمَّا ظُهْرُ الْمُسَافِرِ وَالْمُقِيمِ وَاحِدٌ فَبِالتَّخْيِيرِ بَيْنَ الْقَلِيلِ وَالْكَثِيرِ لَا يَتَحَقَّقُ شَيْءٌ مِنْ مَعْنَى الرِّفْقِ وَعَلَى هٰذَا يُخَرَّجُ مَنْ نَذَرَ بِصَوْمِ سَنَةٍ إِنْ فَعَلَ كَذَا فَفَعَلَ وَهُوَ مُعْسِرٌ يُخَيَّرُ بَيْنَ صَوْمِ ثَلٰثَةِ أَيَّامٍ وَبَيْنَ سَنَةٍ فِي قَوْلِ مُحَمَّدٍ وَهُوَ رِوَايَةٌ عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ أَنَّهُ رَجَعَ إِلَيْهِ قَبْلَ مَوْتِهِ بِثَلٰثَةِ أَيَّامٍ لِأَنَّهُمَا مُخْتَلِفَانِ حُكْمًا أَحَدُهُمَا قُرْبَةٌ مَقْصُودَةٌ وَالثَّانِي كَفَّارَةٌ وَفِي مَسْئَلَتِنَا هُمَا سَوَاءٌ فَصَارَ كَالْمُدَبَّرِ إِذَا جَنَى لَزِمَ مَوْلَاهُ الْأَقَلُّ مِنَ الْأَرْشِ وَمِنَ الْقِيمَةِ بِخِلَافِ الْعَبْدِ لِمَا قُلْنَا،

ترجمہ اور جمعہ کے مسئلہ میں عبد ماذون کو لے کر الزام واقع نہیں ہوگا اس لئے کہ جمعہ ظہر کا غیر ہے اور یہی وجہ ہے کہ ایک کی بناء دوسرے پر جائز نہیں ہے اور مغایرت کی صورت میں یسر اقل عدد میں متعین نہیں ہوگا اور مقیم و مسافر کی ظہر ایک ہے لہٰذا قلیل و کثیر کے درمیان اختیار کی وجہ سے کسی قسم کا رفق متعین نہیں ہو سکتا اور اسی اصول پر کہ (مغایرت کے وقت اقل میں رفق متعین نہیں ہوتا) اس مسئلہ کی تخریج کی جائے گی کہ ایک شخص نے ایک سال کے روزے رکھنے کی نذر مانی اگر اس نے فلاں کام کیا اور اس نے فلاں کام کر لیا اور یہ شخص کفارہ بالمال ادا کرنے سے عاجز ہے تو ایسے شخص کو تین روزوں اور ایک سال کے روزوں کے درمیان اختیار دیا جائے گا امام محمدؒ کے قول میں، امام ابو حنیفہ سے بھی ایسی ہی ایک روایت ہے امام صاحب نے اپنی وفات سے تین روز قبل امام محمد کے قول کی طرف رجوع فرما لیا تھا اس لئے کہ یہ دونوں حکم کے اعتبار سے مختلف ہیں ایک ان میں سے عبادت مقصودہ ہے اور دوسرا کفارہ ہے اور ہم جس مسئلہ کو بیان کر رہے ہیں وہ دونوں برابر ہیں پس ایسا ہو گیا جیسا کہ مدبر جب اس نے جنایت کی تو اس کے مولیٰ پر ارش اور قیمت میں سے جو کم ہوگا وہ لازم ہوگا۔ برخلاف غلام کے اس دلیل کی وجہ سے

جو ہم نے بیان کی۔
تشریح: فاضل مصنف ماقبل میں بیان کردہ اصول پر امام شافعیؒ کی جانب سے کئے گئے ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں۔ اصول یہ ہے کہ عزیمت اور رخصت میں اختیار اسی وقت مفید ہوتا ہے جبکہ دونوں میں یسر پایا جاتا ہو اور اگر عزیمت میں یسر نہ ہو تو رخصت میں یسر متعین ہوجاتا ہے مثلاً اکمال اور قصر میں اکمال میں کسی قسم کا یسر نہیں ہے نہ دنیوی اور نہ اخروی، یہی وجہ ہے کہ اقل عدداً یعنی قصر میں یسر متعین ہوگا،
اعتراض: اس اصول پر امام شافعیؒ کی جانب سے یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنے غلام کو جمعہ پڑھنے کی اجازت دی تو غلام کو اختیار ہے خواہ جمعہ ادا کرے یا ظہر اور یہ تخییر بین القلیل والکثیر ہے حالانکہ کثیر یعنی ظہر پڑھنے میں کوئی رفق نہیں ہے بلکہ رفق جمعہ یعنی دو رکعت پڑھنے میں متعین ہے پھر بھی غلام کو اختیار ہے خواہ جمعہ پڑھے یا ظہر حالانکہ غلام پر جمعہ ہی واجب ہونی چاہئے۔
جواب: جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر شے واحد ہو تو اقل عدداً میں رفق متعین ہوتا ہے اور اگر متغائر ہوں تو رفق اقل عدداً میں متعین نہیں ہوتا جمعہ اور ظہر متغائر ہیں، تغایر کی علامت یہ ہے کہ ان میں کا کوئی بھی ایک دوسرے کی نیت سے ادا نہیں ہوسکتا نہ جمعہ ظہر کی نیت سے اور نہ برعکس نیز جمعہ کیلئے جو شرائط ہیں وہ ظہر کے لئے نہیں ہیں نیز آپس میں ایک دوسرے پر بنار بھی صحیح نہیں ہے جو کہ مغائرت کی علامت ہے لہٰذا دونوں کا رفق بھی الگ الگ ہوگا مثلاً جمعہ میں رفق رکعات کی کمی کی وجہ سے اور ظہر میں عدم خطبہ اور عدم سعی کی وجہ سے ہے لہٰذا اقل عدداً یعنی جمعہ میں یسر متعین نہیں ہوگا جس کی وجہ سے عبد ماذون فی الجمعہ کو اختیار ہوگا کہ جس رفق کو مناسب خیال کرے اختیار کرے۔
دوسرا جواب یہ ہے کہ ہمیں یہ تسلیم نہیں کہ عبد ماذون فی الجمعہ کو ظہر اور جمعہ کے درمیان اختیار ہے بلکہ آزاد کے مانند اس پر بھی جمعہ ہی متعین ہے لہٰذا کوئی اعتراض وارد نہیں ہوتا۔ (غایۃ التحقیق)
اب رہی مسافر کی ظہر یعنی دو رکعت اور مقیم کی ظہر یعنی چار رکعت تو یہ شے واحد ہیں حتیٰ کہ ایک کی دوسرے پر بنار بھی جائز ہے اگر کوئی شخص قصر پڑھ رہا ہو حالت صلوٰۃ میں اگر اقامت کی نیت کرے تو اسی نماز پر بنار کرتے ہوئے چار رکعت پڑھ سکتا ہے بخلاف مسافر کے کہ اس کے لئے رفق قصر ہی متعین ہے لہٰذا قصر واکمال میں اختیار نہیں ہوگا۔
وعلی ہذا یخرج: یعنی عبد ماذون فی الجمعہ کے بارے میں جو جواب ذکر کیا گیا ہے اسی جواب سے اس مسئلہ کا جواب بھی نکل آتا ہے کہ ایک شخص نے اس طرح نذر مانی علی بصوم سنۃ ان فعل کذا، مثلاً علی بصوم سنۃ ان دخلت الدار، اگر میں گھر میں داخل ہوں تو میرے اوپر ایک سال کے روزے ہیں اور وہ داخل ہوگیا حال یہ ہے کہ وہ تنگ دست ہے یعنی غلام آزاد کرنے یا دس مساکین کو کپڑا دینے پر قادر نہیں ہے

تو اس شخص کو ایک سال اور تین دن کے روزوں کے درمیان اختیار ہے یہ امام محمدؒ کا مذہب ہے اور امام صاحبؒ سے بھی یہی مروی ہے کہ آپ نے وفات سے چند روز قبل امام محمدؒ کے قول کیطرف رجوع کر لیا تھا اور یہ جنس واحد میں قلیل و کثیر کے درمیان تخییر ہے اس لئے کہ دونوں کا تعلق جنس کفارہ سے ہے۔

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ نذر اور کفارہ کے درمیان اگرچہ صورۃً مجانست ہے مگر معنیً مغایرت ہے اس لئے کہ نذر کا روزہ عبادۃ مقصودہ خالی عن الزجر والعقوبت ہے اور کفارہ یمین کے تین روزے کفارہ کے روزے ہیں ان میں زجر و عقوبت کے معنے موجود ہیں جب دونوں میں مغایرت موجود ہے تو قلیل یعنی کفارہ کے روزوں میں رفق متعین نہیں ہوگا بلکہ دونوں میں سے ہر ایک کے اندر رفق ہو سکتا ہے اس طور پر کہ کفارہ کے تین روزوں میں تو یہ رفق ہے کہ کفارہ کے روزوں کی تعداد نذر کے ایک سال کے روزوں کے مقابلہ میں بہت کم ہے اور نذر کے ایک سال کے روزوں میں یہ رفق ہے کہ وہ عبادت مقصودہ ہیں ان میں ثواب زیادہ ہے الغرض یہاں بھی قلیل کے اندر رفق متعین نہیں ہے بلکہ قلیل و کثیر ہر ایک کے اندر الگ الگ رفق موجود ہے لہٰذا اصول کے مطابق بندہ کو دونوں کے درمیان اختیار ہوگا۔

فصار کالمدبر الخ مسافر کے حق میں قصر کی تعیین ایسی ہی ہے کہ اگر مدبر جنایت کرے تو اس کے مولیٰ پر قیمت عبد اور ارش جنایت میں سے جو کم ہوگا وہی متعین ہوگا، اس مسئلہ کی صورت یہ ہے کہ کسی کے عبد مدبر نے کسی کا نقصان کر دیا یا خطأً کسی کو قتل کر دیا تو مولیٰ پر قیمت مدبر اور تاوانِ نقصان میں جو کم ہوگا وہ واجب ہوگا اس لئے کہ قیمتِ مدبر اور قیمت نقصان شئے واحد ہیں اس لئے کہ دونوں مال ہیں لہٰذا رفق اقل میں متعین ہوگا جس طرح کہ مسافر کی نماز میں رفق قصر ہی میں متعین ہے لہٰذا مولیٰ کو مدبر کی قیمت اور ارش جنایت میں اختیار نہیں ہوگا بلکہ اقل واجب ہوگا۔

بخلاف العبد: یعنی اگر کسی عبد نے کسی کا نقصان کر دیا تو مولیٰ کو اختیار ہے کہ خواہ غلام کو اولیاء جنایت کے سپرد کر دے یا ارش جنایت ادا کر دے جیسا کہ عبد ماذون فی الجمعہ کے بارے میں بیان کیا گیا ہے کہ عبد ماذون فی الجمعہ کو ظہر و جمعہ میں اختیار ہوتا ہے اسلئے کہ تخییر بین الشیئین متغائرین رفق کا فائدہ دیتی ہے اور عبد کے مسئلہ میں بھی دو متغائر شے ہیں ایک بعینہ عبد کو دینا ہے اور دوسرا ارش ہے یہ دونوں صورۃً اور معنیً مختلف ہیں اس لئے کہ ایک مال ہے اور دوسرا رقبہ اور تغایر کے وقت اقل عدد میں رفق متعین نہیں ہوتا بلکہ ہر ایک میں مختلف طریقہ سے رفق ہوتا ہے لہٰذا جس طرح عبد ماذون فی الجمعہ کو ظہر اور جمعہ میں اختیار ہوگا اسی طرح مولیٰ کو عبد اور ارش کے درمیان اختیار ہوگا۔

بَابُ بَيَانِ اَقْسَامِ السُّنَّةِ

اِعْلَمْ اَنَّ سُنَّةَ رَسُوْلِ اللّٰهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ جَامِعَةٌ لِّلْاَمْرِ وَالنَّهْيِ وَالْخَاصِّ وَالْعَامِّ وَسَائِرِ الْاَقْسَامِ الَّتِيْ سَبَقَ ذِكْرُهَا فَكَانَتِ السُّنَّةُ فَرْعًا لِّلْكِتَابِ فِيْ بَيَانِ تِلْكَ الْاَقْسَامِ بِاَحْكَامِهَا وَهٰذَا الْبَابُ لِبَيَانِ مَا يَخْتَصُّ بِهِ السُّنَنُ،

ترجمہ یہ بات یاد رکھو کہ سنت رسول صلعم (کتاب اللہ کے مانند) امر و نہی نیز خاص و عام اور ان تمام اقسام کو جامع ہے جن کا ذکر ما سبق میں گذر چکا ہے لہٰذا سنت ان اقسام میں مع ان کے احکام کے کتاب اللہ کی فرع ہے۔ اور یہ باب ان چیزوں کو بیان کرنے کے لئے ہے جو سنت کے ساتھ مخصوص ہیں۔

تشریح سنت امر و نہی، خاص و عام، مشترک و مؤول وغیرہ ان تمام احکام واقسام کو جامع ہے جو کتاب اللہ میں مذکور ہوئیں لہٰذا سنت کے اقسام و احکام کو انہی پر قیاس کر لیا جائے، اس باب میں صرف ان مباحث کا ذکر ہوگا جو سنت کے ساتھ خاص ہیں اور وہ کیفیت اتصال بالنبی ہے بایں طور کہ اتصال بطریق متواتر ہے یا بطریق مشہور یا بطریق آحاد، نیز راوی کے احوال سے بحث ہوگی بایں طور کہ راوی معروف ہے یا مجہول، عادل ہے یا مجروح نیز شرائط راوی سے بحث ہوگی بایں طور کہ عاقل ہو، تام الضبط ہو نیز عادل اور مسلمان ہو۔

سنت کے لغوی معنے طریقہ اور عادت کے ہیں اور فقہاء کی اصطلاح میں عبادت نافلہ کو کہتے ہیں محدثین اور اصولیین کی اصطلاح میں ہر اس قول و فعل و تقریر کو سنت کہتے ہیں جو قرآن کے علاوہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے صادر ہوا ہو سنت قولیہ پر بالخصوص حدیث کا اطلاق ہوتا ہے۔

سنت کے مستقلاً محلل و محرم ہونے میں اختلاف ہے راجح قول یہ ہے کہ سنت تشریع احکام نیز تحلیل و تحریم کے بارے میں قرآن کے مثل مستقل ہے آپ صلعم نے فرمایا ہے "اوتیتُ القرآن ومثلہٗ" مجھے قرآن اور اس کا مثل دیا گیا ہے یعنے جس طرح قرآن محلل و محرم ہے اسی طرح سنت بھی محلل و محرم ہے مثلاً پالتو گدھوں اور درندوں نیز شکاری پرندوں کی حرمت سنت سے ثابت ہے۔

سنت کا لفظ جب مطلق بولا جاتا ہے تو سنت رسول اور سنت صحابہ دونوں پر محمول ہوتا ہے احناف

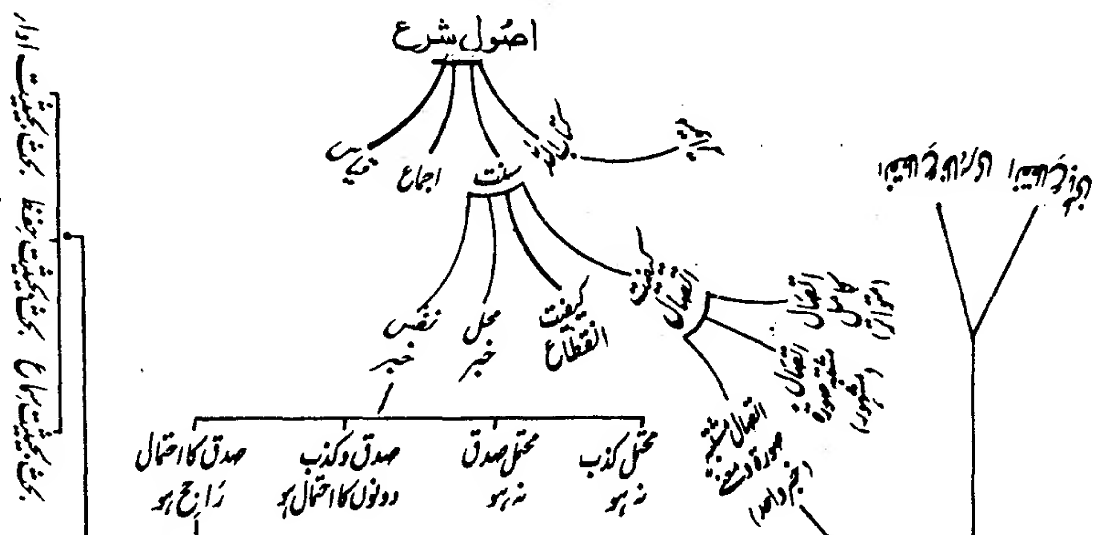
کے نزدیک تقلید صحابی واجب ہے لہٰذا صحابہ کے طریقہ کی اتباع اسی طرح واجب ہوگی جس طرح رسول کے طریقہ کی، امام شافعی رح کے نزدیک اگر سنت کا لفظ مطلق بولا جائے تو سنت رسول مراد ہوتی ہے اس لئے کہ ان کے نزدیک تقلید صحابی واجب نہیں ہے لہٰذا سنت کا اطلاق طریق صحابہ پر مجازاً ہوگا، مصنف کے حدیث یا خبر کے بجائے سنت کا لفظ اختیار کرنے کی وجہ یہ ہے کہ حدیث اور خبر کا اطلاق صرف حدیث قولی پر ہوتا ہے اور سنت کا اطلاق حدیث قولی و فعلی و تقریر سب پر ہوتا ہے نیز طریقہ صحابہ پر بھی سنت کا اطلاق ہوتا ہے جیسا کہ رمضان میں بیس رکعت باجماعت سنت صحابہ ہے بعض حضرات لفظ حدیث کو حدیث مرفوع اور موقوف کے ساتھ خاص کرتے ہیں اس لئے کہ مقطوع ان کے نزدیک اثر ہے۔

اعلم: مصنف فرماتے ہیں کہ خاص و عام و مشترک و مؤول وغیرہ، اقسام عشرین اور امر و نہی جس طرح کتاب اللہ میں جاری ہوتے ہیں سنت میں بھی جاری ہوتے ہیں کیوں کہ سنت رسول مذکورہ اقسام میں اسیطرح حجت ہے جس طرح کتاب اللہ حجت ہے لہٰذا سنت ان اقسام کے بیان کرنے میں کتاب اللہ کی فرع ہوگی لہٰذا ان اقسام کو دوبارہ بیان کرنے کی ضرورت نہیں ہے کتاب اللہ پر قیاس کرلینا کافی ہے البتہ طریق اتصال میں سنت رسول کتاب اللہ سے جدا ہے اس لئے کہ ہم تک کتاب اللہ کے اتصال کا ایک ہی طریقہ ہے یعنی تواتر اور سنت رسول کے بہت سے طریقے ہیں پس یہ باب انہی طریقوں کو بیان کرنے کے لئے منعقد کیا گیا ہے اور وہ چار چیزیں ہیں۔

(۱) کیفیت اتصال (۲) کیفیت انقطاع (۳) محل خبر (۴) نفس خبر، پھر اول کی تین قسمیں ہیں (۱) اتصال کامل جس میں کوئی شبہ نہ ہو جیسے خبر متواتر کا اتصال (۲) ایسا اتصال جس میں صرف صورۃً شبہ ہو جیسے خبر مشہور کا اتصال (۳) ایسا اتصال کہ جس میں صورۃً اور معنًے شبہ ہو جیسے خبر واحد کا اتصال۔

ثانی یعنے کیفیت انقطاع کی دو قسمیں ہیں (۱) انقطاع ظاہری (۲) انقطاع باطنی، اور رابع یعنی نفس خبر کی چار قسمیں ہیں (۱) وہ خبر کہ جس میں کذب کا احتمال نہ ہو جیسے نبی کی خبر (۲) وہ خبر کہ جس میں صدق کا احتمال نہ ہو جیسے فرعون کا دعوی ربوبیت (۳) وہ خبر کہ جس میں صدق و کذب دونوں کا احتمال برابر ہو جیسے فاسق کی خبر (۴) وہ خبر کہ جس میں صدق کا احتمال راجح ہو جیسے راوی عادل کی خبر۔ اس چوتھی قسم میں تین حیثیتوں سے بحث کی جاتی ہے (۱) سماع (۲) حفظ (۳) ادار۔

اصول شرع کی اقسام اولی و ثانوی کا نقشہ اگلے صفحہ پر ملاحظہ کریں۔



فَنَقُوْلُ اَلسُّنَّۃُ نَوْعَانِ مُرْسَلٌ وَمُسْنَدٌ فَالْمُرْسَلُ مِنَ الصَّحَابَۃِ مَحْمُوْلٌ عَلَی السَّمَاعِ وَمِنَ الْقَرْنِ الثَّانِیْ وَالثَّالِثِ عَلٰی اَنَّہٗ وَضَحَ لَہُ الْاَمْرُ وَاسْتَبَانَ لَہُ الْاِسْنَادُ وَھُوَ فَوْقَ الْمُسْنَدِ فَاِنَّ مَنْ لَمْ یَتَّضِحْ لَہُ الْاَمْرُ نَسَبَہٗ اِلٰی مَنْ سَمِعَہٗ مِنْہُ لِیُحَمِّلَہٗ مَا تَحَمَّلَ عَنْہُ لٰکِنْ ھٰذَا ضَرْبُ مَزِیَّۃٍ یَثْبُتُ بِالْاِجْتِھَادِ فَلَمْ یَجُزِ النَّسْخُ بِمِثْلِہٖ۔

ترجمہ پس ہم کہیں گے کہ سنت کی اتصال کے اعتبار سے دو قسمیں ہیں (۱) مرسل (۲) مسند، صحابہ کی مرسل سماع پر محمول ہوتی ہے اور قرن ثانی وثالث کی مراسیل اس بات پر محمول ہوں گی کہ حدیث کی صحت باعتبار سند راوی پر واضح اور ظاہر ہو گئی (جس کی وجہ سے راوی نے سند کو ذکر نہیں کیا) اور مرسل ہمارے نزدیک مسند سے اعلیٰ ہے اس لئے کہ جس پر امر حدیث واضح نہیں ہوتا وہ حدیث کی اسی کی طرف نسبت کردیتا ہے جس سے اس حدیث کو سنا ہے تاکہ مروی عنہ کو بھی ذمہ داری میں شریک کرے لیکن ترجیح کی یہ فضیلت اجتہادی ہے لہٰذا اس سے کتاب اللہ کا نسخ جائز نہ ہوگا۔

تشریح مصنف علیہ الرحمہ اتصال (اسناد) کے اعتبار سے سنت کی تقسیم کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ سنت کی دو قسمیں ہیں (۱) مرسل (۲) مُسْنَد، مرسل مقید کی ضد ہے مرسل کو مرسل اس لئے کہتے ہیں کہ حدیث مرسل راوی اور مروی عنہ کے درمیان واسطہ کے ساتھ مقید نہیں ہوتی یعنی واسطہ مذکور نہیں ہوتا محدثین کی اصطلاح میں مرسل اس حدیث کو کہتے ہیں جس میں تابعی صحابی کا واسطہ ترک کردے اور یہ کہے

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کذا، جیسا کہ سعید ابن مسیب، مکحول دمشقی، ابراہیم نخعی اور حسن بصری وغیرہ کیا کرتے تھے۔

منقطع، اور اگر کوئی راوی دو راویوں کے درمیان کا ایک واسطہ یا چند واسطے بغیر تسلسل کے ترک کر دے مثلاً ایسا شخص کہ جس کی ملاقات ابوہریرہ رضؓ سے نہیں ہے وہ کہتا ہے قال ابوہریرۃ کذا اس کو محدثین کی اصطلاح میں منقطع کہتے ہیں اور اگر ایک سے زیادہ واسطوں کو مسلسل ترک کر دے اس کو محدثین کی اصطلاح میں معضل کہتے ہیں مگر فقہاء اور اصولیین کے نزدیک مذکورہ تمام قسموں کو مرسل کہتے ہیں۔

مرسل کی قسمیں، مرسل کی چار قسمیں ہیں (۱) صحابی کی مرسل (۲) قرن ثانی اور ثالث کی مرسل (۳) قرن ثالث کے بعد ہر زمانہ کے عدول کی مرسل (۴) مرسل من وجہ اور مسند من وجہ، مصنف نے اس چوتھی قسم کا ذکر نہیں کیا، اس کی صورت یہ ہے کہ راوی کبھی اس حدیث کو مرسلاً ذکر کرتا ہے اور کبھی مسنداً، یا ایک راوی مرسلاً ذکر کرتا ہے اور دوسرا مسنداً، صحابی کی مراسیل بالاتفاق مقبول ہیں البتہ اگر اس بات کی صراحت ہو کہ صحابی نے کسی دوسرے صحابی سے روایت کی ہے تو اس صورت میں اختلاف ہے امام شافعی فرماتے ہیں کہ اگر صحابی قال النبی صلعم کہے تو مقبول ہے ورنہ نہیں، قرن ثانی (دور تابعین) قرن ثالث (تبع تابعین) کی مراسیل ہمارے نزدیک مقبول ہیں اور یہی مذہب امام مالک کا ہے اور امام احمد بن حنبل سے بھی ایک روایت ایسی ہی ہے، اہل ظاہر اور ائمہ حدیث کی ایک جماعت کے نزدیک مراسیل قطعاً مقبول نہیں ہیں امام شافعی رح فرماتے ہیں کہ مرسل کی جب تک کسی آیت یا سنت مشہورہ یا موافقت قیاس یا قول صحابی وغیرہ سے تائید نہ ہو جائے اس وقت تک قابل قبول نہیں، یا مرسل کے متعلق یہ بات معلوم ہو جائے کہ وہ ایسے شخص سے روایت نہیں کرتا کہ جس میں کسی قسم کی علت ہو۔

صحابی کی مرسل تو احتمال سماع کیوجہ سے مقبول ہے اس لئے کہ صحابہ میں صحبت رسول کیوجہ سے سماع اصل ہے الا یہ کہ عدم سماع معلوم ہو جائے اور قرن ثانی اور ثالث کی مراسیل اس وجہ سے مقبول ہیں کہ راوی پر حدیث کا معاملہ سند کے سلسلہ میں پوری طرح واضح ہو جاتا ہے راوی کو کسی قسم کا شبہ نہیں رہتا تو راوی واسطہ کو حذف کر دیتا ہے اسی وجہ سے مصنفؒ مرسل کو مسند پر فائق سمجھتے ہیں، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر مسند اور مرسل میں تعارض واقع ہو تو مرسل کو ترجیح ہونی چاہیئے یہ عیسیٰ ابن ابان کا مذہب ہے، فخر الاسلام نے لکھا ہے کہ مرسل ہمارے نزدیک مسند مشہور کے مانند ہے جو کہ خبر واحد سے فوق ہے البتہ اس سے زیادتی علی کتاب اللہ نہیں ہو سکتی، باقی حضرات کے نزدیک مسند مرسل پر راجح ہے اس لئے کہ مسند کے رواۃ کی معرفت حاصل ہوتی ہے بخلاف مرسل کے۔

جس راوی پر حدیث کی سند کا معاملہ واضح نہیں ہوتا وہ روایت کی نسبت اپنے شیخ کی طرف

کر دیتا ہے اور خود اپنے اوپر روایت کی پوری ذمہ داری نہیں لیتا بلکہ اپنے شیخ کو ذمہ داری میں شریک کر لیتا ہے۔

لکن ہذا ضرب مزیۃ: مصنف اس عبارت سے ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں۔

اعتراض: اعتراض یہ ہے کہ آپ کے نزدیک مرسل مسند سے فوق ہے تو مشہور کے مثل ہوگی اسلئے کہ خبر واحد اور مشہور کے درمیان کوئی واسطہ نہیں ہے اگر مرسل مسند (خبر واحد) سے فوق ہو تو وہ خبر مشہور کے درجہ میں ہے اور خبر مشہور سے کتاب اللہ کا نسخ اور زیادتی جائز ہے لہٰذا مرسل سے بھی جائز ہونی چاہئے حالانکہ ایسا نہیں ہے۔

جواب:۔ مرسل کی مذکورہ فضیلت اجتہادی ہے بخلاف خبر مشہور کہ اس کی فضیلت صراحت سے ثابت ہے لہٰذا مرسل کے ذریعہ زیادتی علی کتاب اللہ جو کہ نسخ کے حکم میں ہے جائز نہ ہوگی۔

وَاَمَّا مَرَاسِیْلُ مَنْ دُوْنَ هٰؤُلَاءِ فَقَدِ اخْتُلِفَ فِیْهِ اِلَّا اَنْ یَرْوِیَ الثِّقَاتُ مُرْسَلَهٗ کَمَا رَوَوْا مُسْنَدَهٗ مِثْلُ اِرْسَالِ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ وَاَمْثَالِهٖ وَقَالَ الشَّافِعِیُّ لَا اَقْبَلُ اِلَّا مَرَاسِیْلَ سَعِیْدِ بْنِ الْمُسَیَّبِ فَاِنِّیْ تَتَبَّعْتُهَا فَوَجَدْتُهَا مَسَانِیْدَ

ترجمہ لیکن مذکورہ قرون ثلثہ (کے علاوہ کی مراسیل میں اختلاف کیا گیا ہے البتہ اگر اس کی مراسیل کو ثقات اسی طرح روایت کرتے ہوں تو (بلا اختلاف مقبول ہے) جیسا کہ محمد بن حسن اور ان کے امثال کی مراسیل (مقبول ہیں) امام شافعی رح نے فرمایا ہے کہ میں سعید بن مسیب کے علاوہ کسی کی مراسیل قبول نہیں کرتا اس لئے کہ جب میں نے انکی مراسیل کی تحقیق کی تو مسانید پایا۔

تشریح مرسل کی قسم ثالث کو بیان کرتے ہوئے مصنف فرماتے ہیں کہ قرون ثلثہ کے بعد کے حضرات کی مراسیل میں قبول اور عدم قبول کے اعتبار سے اختلاف ہے البتہ اگر قرون ثلثہ کے بعد کے کسی راوی کی مرسل کو ثقات اسی طرح قبول کرتے ہوں جس طرح اس کی مسانید کو قبول کرتے ہیں تو اسکی مراسیل میں ہمارے اصحاب کے نزدیک کوئی اختلاف نہیں ہے جیسا کہ محمد بن حسن اور سفیان ثوری کی مراسیل کے قبول کرنے میں کسی کو اختلاف نہیں ہے۔

اگر قرون ثلثہ کے بعد کی مراسیل کو ائمہ ثقات مسانید کی طرح روایت نہ کرتے ہوں تو ان مراسیل میں اختلاف ہے ابو الحسن کرخی فرماتے ہیں کہ عادل کی مراسیل ہر زمانہ میں مقبول ہوں گی اس لئے کہ قرون ثلثہ کی مراسیل کے قبول کی علت عدالت اور ضبط ہے لہٰذا اگر یہ وصف قرون ثلثہ کے بعد کے راویوں

ہیں بھی پایا جائے گا تو اس کی مراسیل بھی قبول ہوں گی، عیسیٰ ابن ابان فرماتے ہیں کہ قبول نہیں کیجائیں گی اس لئے کہ قرون ثلثہ کے بعد فسق اور کذب شائع ہوگیا تھا اور آپ نے قرون ثلثہ کے بعد کے لوگوں کی عدالت کی شہادت بھی نہیں دی۔

تنبیہ: مصنف کا محمد بن الحسن کو قرون ثلثہ کے بعد کی مثال میں پیش کرنا تسامح ہے اسلئے کہ محمد بن الحسن بالاتفاق تبع تابعین ہیں۔

وقال الشافعی: امام شافعی کے نزدیک سعید ابن مسیب کی مراسیل کے علاوہ کسی کی مراسیل مقبول نہیں ہیں اس لئے کہ امام شافعی رحنے فرمایا ہے کہ میں نے سعید ابن مسیب کی مراسیل کی تحقیق کی تو سب کو مسانید پایا،

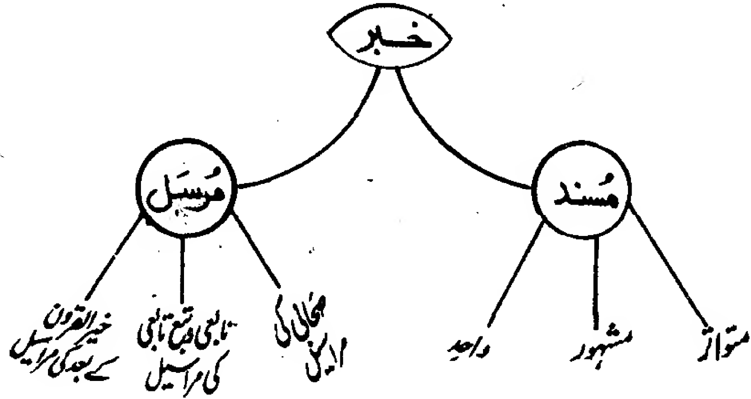
مصنف نے مراسیل کی قسم رابع یعنی مسند من وجہ اور مرسل من وجہ کا ذکر نہیں فرمایا مگر ایسی مراسیل بھی عامۃ العلماء کے نزدیک مقبول ہوتی ہیں اس لئے کہ مرسل راوی کے حال سے ساکت ہوتی ہے اور مسند ناطق ہوتی ہے اور ساکت ناطق کا مقابلہ نہیں کر سکتی لہٰذا وجہ اسناد وجہ ارسال پر غالب آجائے گی اور انقطاع کا نقصان اتصال سے پورا ہوجائے گا من وجہ مسند و مرسل کی مثال "لانکاح الا بولی" ہے اس روایت کو اسرائیل بن یونس نے مسنداً اور شعبہ نے مرسلاً روایت کیا ہے۔

مذکورہ روایت کو اسرائیل بن یونس نے مسنداً روایت کیا ہے "روی اسرائیل عن ابی اسحاق عن ابی موسیٰ عن ابی ہریرۃ عن النبی صلعم "لانکاح الا بولی" کذا فی جامع الترمذی، یہ روایت مسند ہے شعبہ اسی روایت کو مرسلاً روایت کرتے ہیں۔ روی شعبہ عن ابی اسحٰق عن ابی موسیٰ عن النبی صلعم "لانکاح الا بولی" اس روایت میں ابو اسحاق نے ابوہریرہ کو حذف کر دیا ہے جس کی وجہ سے روایت مرسل ہوگئی ہے۔

وَالْمُسْنَدُ اَقْسَامٌ اَلْمُتَوَاتِرُ وَهُوَ مَا يَرْوِيْهِ قَوْمٌ لَا يُحْصٰى عَدَدُهُمْ وَلَا يُتَوَهَّمُ تَوَاطُؤُهُمْ عَلَى الْكَذِبِ لِكَثْرَتِهِمْ وَعَدَالَتِهِمْ وَتَبَايُنِ اَمَاكِنِهِمْ وَيَدُوْمُ هٰذَا الْحَدُّ اِلٰى اَنْ يَتَّصِلَ بِرَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهٰذَا مِثْلُ نَقْلِ الْقُرْاٰنِ وَالصَّلَوَاتِ الْخَمْسِ وَاَعْدَادِ الرَّكَعَاتِ وَمَقَادِيْرِ الزَّكٰوةِ وَمَا اَشْبَهَ ذٰلِكَ وَاِنَّهٗ يُوْجِبُ عِلْمَ الْيَقِيْنِ بِمَنْزِلَةِ الْعِيَانِ عِلْمًا ضَرُوْرِيًّا،

ترجمہ: اور مسند کی چند قسمیں ہیں اول متواتر اور وہ وہ ہے کہ جس کو بے شمار لوگ روایت کریں اور انکے تباین مکانی اور عدالت نیز کثرت تعداد کی وجہ سے کذب پر اتفاق کا اندیشہ نہ ہو اور یہ کثرت قائم رہے یہاں تک کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک متصل ہو اس کی مثال نقل قرآن اور صلوات خمس اور

تعداد رکعات نیز مقادیر زکوٰۃ اور اس کے مثل ہے اور خبر متواتر سے علم یقینی حاصل ہوتا ہے جیسا کہ اشیاء کا معائنہ اور مشاہدہ سے علم یقینی اور بدیہی حاصل ہوتا ہے۔



تشریح اولاً خبر کی اتصال کے اعتبار سے دو قسمیں ہیں مسند اور مرسل، پھر مسند کی تین قسمیں ہیں (۱) متواتر (۲) مشہور (۳) واحد۔

متواتر ــــ اگر ہر زمانہ میں روایت کرنے والے اس قدر ہوں کہ ان کا کذب پر اتفاق تباعد مکان اور کثرت تعداد کی وجہ سے ممکن نہ ہو تو یہ روایت متواتر ہے۔

مشہور ــــ اور اگر تواتر کی مذکورہ شرط صحابہ کے دور میں نہ پائی جائے اگرچہ بعد کے زمانہ میں پائی جائے تو یہ خبر مشہور ہے۔

واحد ــــ اور اگر قرون ثلاثہ کے ادوار میں سے کسی دور میں بھی مذکورہ شرط نہ پائی جائے اگرچہ بعد کے ادوار میں پائی جاتی ہو تو خبر واحد ہوگی۔

تواتر کی شرطیں: متواتر کی پانچ شرطیں ہیں (۱) سندوں کی کثرت (۲) رواۃ کی کثیر تعداد (۳) روایت کے ہر دور میں مذکورہ کثرت باقی ہو (۴) روایت کا منتہی کوئی امر حسی ہو عقلی نہ ہو جیسا کہ عالم کا حادث ہونا امر عقلی ہے (۵) روایت سے سامع کو علم یقینی حاصل ہوا ہو، بعض حضرات نے پانچویں شرط کو متواتر کا فائدہ کہا ہے۔

متواتر کے راویوں کی تعداد میں بہت اختلاف ہے بعض نے چار اور بعض نے پانچ اور بعض نے سات اور بعض نے بارہ علیٰ ہذا القیاس چالیس اور ستر کے بھی اقوال ہیں، علماء جمہور کے نزدیک لا تحصیٰ کی شرط نہیں ہے بلکہ ما یحصل بہ علم الضروری شرط ہے، حدیث متواتر لفظی کے وجود میں اختلاف ہے بعض حضرات کہتے ہیں کہ حدیث متواتر لفظی کا وجود نہیں ہے اور بعض حضرات نے "انما الاعمال بالنیات" کو خبر متواتر کہا ہے اور بعض نے "من کذب علی متعمداً فلیتبوا مقعدہ من النار" کو حدیث متواتر کی مثال میں پیش کیا ہے،

متواتر معنوی (کہ جس کے الفاظ مختلف ہوں مگر مفہوم و معنے ایک ہی ہوں) کا بالاتفاق وجود ہے مسح علی الخفین کی روایت کو ستر صحابہ نے روایت کیا ہے۔

ولا یتوہم تواطؤہم علی الکذب: یہ جملہ سابقہ جملہ لایحصیٰ عددہم کی تفسیر ہے مطلب یہ ہوگا کہ مصنف رح کے نزدیک اپنے قول لایحصیٰ عددہم کا یہ مطلب نہیں ہے کہ راوی بے شمار ہوں بلکہ مطلب یہ ہوگا کہ اتنے راوی ہوں کہ ان کا اتفاق کذب پر عادۃً ناممکن ہو اس صورت میں مصنف کا قول علماء جمہور کے موافق ہو جائے گا مصنف نے متواتر کے راویوں کے لئے عدالت کی شرط بھی لگائی ہے، علماء جمہور کے نزدیک یہ شرط بھی نہیں ہے البتہ خبر واحد کے راوی کے لئے عدالت شرط ہے اسی طرح مصنف نے تباین اماکن کی شرط لگائی ہے حالاں کہ علماء جمہور کے نزدیک یہ شرط بھی نہیں ہے، مصنف نے مذکورہ شرطیں بطور احتیاط لگائی ہیں مصنف کا مقصد چونکہ سنت متواترہ کو بیان کرنا ہے نہ کہ مطلق متواتر کو، اسی وجہ سے ویدوم ہٰذا الحد الخ کی قید کا اضافہ کیا ہے۔

وذلک مثل نقل القرآن: یہ مطلق متواتر کی مثال ہے نہ کہ سنت متواترہ کی، خبر متواتر سے علم یقینی بلا کسب و نظر حاصل ہوتا ہے جیساکہ اشیاء کے مشاہدہ سے علم یقینی حاصل ہوتا ہے اس لئے کہ بچوں کو بھی اشیاء کو دیکھ کر اور کلام سن کر علم یقینی حاصل ہوتا ہے حالاں کہ ان میں نظر وکسب کی صلاحیت نہیں ہوتی یہ جمہور عقلاء کا مذہب ہے، بعض معتزلہ کے نزدیک حدیث متواتر سے علم یقینی حاصل نہیں ہوتا البتہ علم طمانینت حاصل ہوتا ہے مگر یہ عرف اور مشاہدہ کے خلاف ہے اس لئے کہ بچہ اپنے والدین کو مختلف اشخاص ہی کی خبر سے یقینی طور پر جانتا ہے حالانکہ بچہ کو نہ تو علوق فی الرحم کا مشاہدہ ہوتا ہے اور نہ خروج من الرحم کا مگر اس کے باوجود لوگوں کے کہنے سے اپنے والدین کو یقینی طور پر والدین جانتا ہے۔

وَالْمَشْهُوْرُ وَهُوَ مَا كَانَ مِنَ الْاٰحَادِ فِي الْاَصْلِ ثُمَّ انْتَشَرَ فَصَارَ يَنْقُلُهُ قَوْمٌ لَا يُتَوَهَّمُ تَوَاطُؤُهُمْ عَلَى الْكَذِبِ وَهُمُ الْقَرْنُ الثَّانِيْ وَمَنْ بَعْدَهُمْ وَاُولٰٓئِكَ قَوْمٌ ثِقَاتٌ اَئِمَّةٌ لَا يُتَّهَمُوْنَ فَصَارَ بِشَهَادَتِهِمْ وَتَصْدِيْقِهِمْ بِمَنْزِلَةِ الْمُتَوَاتِرِ حَتّٰى قَالَ الْجَصَّاصُ اِنَّهٗ اَحَدُ قِسْمَيِ الْمُتَوَاتِرِ

ترجمہ اور مشہور وہ ہے جو قرن اول میں واحد ہی ہو مگر اس کے بعد قرن ثانی میں مشہور ہوگئی ہو یہاں تک کہ اس کو ایک قوم (جماعت کثیر) نقل کرنے لگی ہو جن کے کذب پر اتفاق کا گمان نہیں ہوسکتا اور وہ قرن ثانی اور ثالث (تابعین تبع تابعین) کے لوگ ہیں اور یہ لوگ ایسے ائمہ ثقات کی جماعت ہیں

کہ جن کو متہم نہیں کیا جاسکتا لہٰذا ان کی شہادت اور تصدیق سے بمنزلہ متواتر کے ہو گئی یہاں تک کہ ابوبکر جصاص نے کہا کہ مشہور متواتر کی ایک قسم ہے۔

تشریح مصنف یہاں سے سند کی قسم ثانی یعنی مشہور کو بیان فرما رہے ہیں مشہور کو مستفیض بھی کہتے ہیں اصطلاحی مشہور وہ روایت ہے جو دور صحابہ میں تو مشہور نہیں ہوئی البتہ دور تابعین یا تبع تابعین میں مشہور ہو گئی اگر اس کے بعد مشہور ہوئی تو اس کا اعتبار نہیں ہے، مشہور کے راویوں کا ہر طبقہ میں سے دو سے زائد ہونا ضروری ہے بعض حضرات نے مستفیض کے لئے یہ شرط بھی لگائی ہے کہ اس کے راوی ہر طبقہ میں یکساں رہے ہوں مثلاً اگر کسی دور میں چار تھے تو دوسرے دور میں بھی چار ہوں۔

خبر مشہور کی مثال، (۱) المسلم من سلم المسلم من لسانہ ویدہ والمہاجر من ہجر ما حرم اللّٰہ (۲) لا یؤمن احدکم حتے اکون احب الیہ من والدہ وولدہ۔

بعض شافعیہ خبر مشہور کو خبر واحد کے مثل قرار دیتے ہیں لہٰذا خبر مشہور سے بھی ظن ہی کا فائدہ ہوگا، ہمارے اصحاب کے نزدیک خبر مشہور متواتر کے مثل ہے اس سے علم یقینی کا فائدہ حاصل ہوتا ہے مگر بطریق استدلال نہ کہ بطریق ضرورت، ہمارے اصحاب میں سے عیسیٰ بن ابان فرماتے ہیں کہ خبر مشہور سے علم طمانینت حاصل ہوتا ہے نہ کہ یقینی لہٰذا مشہور متواتر سے کم اور واحد سے فوق ہوگی، ابوبکر جصاص خبر مشہور کو خبر متواتر کی ایک قسم قرار دیتے ہیں جس سے علم یقینی استدلالی حاصل ہوتا ہے نہ کہ بدیہی، اور یہی ہمارے اصحاب میں سے ایک جماعت کا مذہب ہے۔

قَالَ عِیْسٰی بْنُ اَبَانٍ یُضَلَّلُ جَاحِدُہٗ وَلَا یُکَفَّرُ وَھُوَ الصَّحِیْحُ عِنْدَنَا لِاَنَّ الْمَشْھُوْرَ بِشَھَادَۃِ السَّلَفِ صَارَ حُجَّۃً لِلْعَمَلِ بِہٖ بِمَنْزِلَۃِ الْمُتَوَاتِرِ فَصَحَّتِ الزِّیَادَۃُ عَلٰی کِتَابِ اللّٰہِ تَعَالٰی وَھُوَ النَّسْخُ عِنْدَنَا وَذٰلِکَ مِثْلُ زِیَادَۃِ الرَّجْمِ وَالْمَسْحِ عَلَی الْخُفَّیْنِ وَالتَّتَابُعِ فِیْ صِیَامِ کَفَّارَۃِ الْیَمِیْنِ لٰکِنَّہٗ لَمَّا کَانَ مِنَ الْاٰحَادِ فِی الْاَصْلِ یَثْبُتُ بِہٖ شُبْھَۃٌ سَقَطَ بِھَا عِلْمُ الْیَقِیْنِ،

ترجمہ عیسیٰ بن ابان نے فرمایا کہ (خبر مشہور کے منکر) کی تضلیل کیجائے گی نہ کہ تکفیر اور عیسیٰ بن ابان کا قول ہمارے نزدیک صحیح ہے اس لئے کہ خبر مشہور، اسلاف کی شہادت سے عمل کے لئے بمنزلہ متواتر کے ہے لہٰذا خبر مشہور کے ذریعہ کتاب اللہ پر زیادتی صحیح ہے اور زیادتی ہمارے نزدیک نسخ ہے جیسے رجم کی زیادتی، مسح علی الخفین کی زیادتی اور کفارہ یمین کے روزوں میں تتابع کی زیادتی، لیکن حدیث مشہور چونکہ ابتداء میں احاد میں سے تھی اس لئے اس میں شبہ ثابت ہوگا اور اس شبہ

کی وجہ سے علم الیقین ساقط ہو جائے گا۔

تشریح سابق میں یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ خبر مشہور سلف کی شہادت کی وجہ سے متواتر کے درجہ میں ہو گئی ہے جس کی وجہ سے امام ابوبکر جصاص نے فرمایا خبر مشہور متواتر کی دو قسموں میں سے ایک ہے یعنی متواتر کی دو قسمیں ہیں ایک وہ کہ جس کی روایت کرنے والے حضرات عہد صحابہ سے لے کر آخری ناقل تک اتنی بڑی تعداد میں رہے ہوں کہ ان کے بارے میں جھوٹ پر اتفاق کا گمان نہ کیا جاسکتا ہو، دوسری وہ کہ جس کی روایت کرنے والے عہد صحابہ میں تو اتنے نہ رہے ہوں مگر قرن ثانی اور قرن ثالث میں کثیر تعداد ہو گئی ہو، مذکورہ دونوں قسموں میں اول کا نام متواتر ہے اور دوسری کا مشہور لہٰذا دونوں سے علم یقینی حاصل ہوگا، البتہ اول قسم سے علم یقینی بدیہی حاصل ہوتا ہے اور ثانی سے علم یقینی استدلالی لہٰذا دونوں کا منکر کافر ہوگا۔

عیسٰی بن ابان فرماتے ہیں کہ خبر مشہور خبر واحد سے بڑھ کر اور خبر متواتر سے کمتر ہے لہٰذا خبر مشہور نہ تو خبر واحد کی طرح مفید ظن ہوگی اور نہ متواتر کیطرح مفید یقین بلکہ خبر مشہور علم طمانیت کا فائدہ دے گی جب خبر متواتر اور مشہور میں فرق ہے تو خبر متواتر کے منکر کی طرح خبر مشہور کا منکر کافر نہ ہوگا زیادہ سے زیادہ اس کا منکر گمراہ قرار دیا جائے گا۔ عیسٰی بن ابان کے نزدیک خبر مشہور چوں کہ خبر واحد سے بڑھکر ہے اس لئے خبر مشہور کے ذریعہ کتاب اللہ پر زیادتی جائز ہے اور چوں کہ متواتر سے کم ہے اس لئے خبر مشہور کے ذریعہ نسخ مطلق جائز نہیں ہے صاحب حسامی فرماتے ہیں کہ ہمارے نزدیک عیسٰی بن ابان کا قول صحیح ہے،

اشتباہ: مصنف فرماتے ہیں چوں کہ خبر مشہور عمل کے لئے حجت ہونے میں متواتر کے مرتبہ میں ہے اس لئے خبر مشہور کے ذریعہ کتاب اللہ پر زیادتی جائز ہوگی اور زیادتی ہمارے نزدیک نسخ ہے جیسا کہ خاص مصنف کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ زیادتی اور نسخ دونوں ایک ہیں لہٰذا جب خبر مشہور کے ذریعہ کتاب اللہ پر زیادتی کیجاسکتی ہے تو نسخ بھی کیا جاسکتا ہے حالاں کہ سابق میں یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ عیسٰی بن ابان کے نزدیک خبر مشہور کے ذریعہ کتاب اللہ پر زیادتی تو کیجاسکتی ہے مگر نسخ نہیں کیا جاسکتا اور یہی قول ہمارے نزدیک صحیح ہے۔

جواب: مذکورہ اشتباہ کا جواب یہ ہے کہ زیادتی تین قسم کی ہوتی ہے (۱) بیان محض جسمیں نسخ کا احتمال بھی نہیں ہوتا جیسے بیان تفسیر، ایسی زیادتی خبر متواتر، مشہور اور واحد تینوں سے ہو سکتی ہے (۲) وہ زیادتی جو نسخ محض ہو یہ زیادتی صرف متواتر ہی سے ہو سکتی ہے اس لئے کہ نسخ کے لئے مساوات شرط ہے کتاب اللہ چوں کہ متواتر ہے لہٰذا اس کا ناسخ بھی متواتر ہونا چاہئے (۳) ایسی زیادتی جو من وجہ بیان ہو اور من وجہ نسخ ہو یہ زیادتی خبر مشہور کے ذریعہ ہو سکتی ہے اس لئے کہ خبر مشہور بھی ذو جہتین ہوتی ہے یعنی عہد صحابہ میں

خبر واحد ہوتی ہے مگر قرن ثانی اور ثالث میں متواتر ہوجاتی ہے، خبر مشہور چوں کہ ایک جہت سے متواتر ہوتی ہے لہٰذا اس جہت سے نسخ اور دوسری جہت سے خبر واحد جس کی جہت سے بیان جائز ہے مصنف کا مقصد چونکہ مشہور کے ناسخ ہونے سے یہی تیسری قسم کا نسخ ہے لہٰذا اب عبارت میں کوئی تعارض اور اشتباہ نہیں رہا۔

ذلک مثل زیادۃ الرجم، فاضل مصنف خبر مشہور کے ذریعہ کتاب اللہ پر زیادتی کی مثال بیان فرمارہے ہیں تین مثالیں بیان فرمائی ہیں (۱) کتاب اللہ میں زنا کی حد سو کوڑے مذکور ہے قال اللہ تعالیٰ، الزانیۃ والزانی فاجلدوا کل واحد منہما مائۃ جلدۃ، اس آیت میں زانی اور زانیہ کی حد سو کوڑے مذکور ہے خواہ شادی شدہ ہوں یا غیر شادی شدہ مگر خبر مشہور کے ذریعہ جو کہ علیہ السلام کا قول ہے، الثیب بالثیب جلد مائۃ والرجم، رواہ عبادۃ بن صامت وغیرہ سو کوڑوں پر رجم کی زیادتی کی گئی ہے۔

(۲) والمسح علی الخفین، یہ زیادتی علی الکتاب کی دوسری مثال ہے کتاب اللہ میں وارجلکم الی الکعبین ہے جس سے مطلقاً پیروں کو دھونے کا وجوب ثابت ہوتا ہے خواہ موزے پہنے ہو یا نہ ہو مگر حدیث مشہور کے ذریعہ جس کو امام مسلم نے روایت کیا ہے، جعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ثلثۃ ایام ولیالیہا للمسافر یوما ولیلۃ للمقیم، آیت کو حالت عدم تخفف کے ساتھ خاص کر دیا ہے بعض حضرات نے کہا ہے کہ یہ متواتر معنوی کی مثال ہے نہ کہ مشہور کی۔

(۳) والتتابع فی صیام کفارۃ الیمین، خبر مشہور کے ذریعہ زیادتی علی کتاب اللہ کی یہ تیسری مثال ہے کتاب اللہ میں کفارہ یمین کے لئے مطلقاً تین روزے رکھنے کا حکم ہے کتاب اللہ میں تتابع کی شرط ہے اور نہ عدم تتابع کی کما قال اللہ تعالیٰ، فصیام ثلثۃ ایام، عبد اللہ ابن مسعود کی قرأت میں جو کہ مشہور ہے متتابعات کی قید بھی ہے جس کی وجہ سے تین روزے مسلسل رکھنے ضروری ہیں۔

لکنہ لما کان، فاضل مصنف اس عبارت سے ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں۔

اعتراض: اعتراض یہ ہے کہ جب خبر مشہور شہادت سلف کی وجہ سے بمنزلہ متواتر کے ہوجاتی ہے جیسا کہ ماقبل میں مذکور ہوا ہے تو جس طرح خبر متواتر علم یقینی کا فائدہ دیتی ہے اسی طرح خبر مشہور بھی مفید علم یقینی ہونی چاہیے حالانکہ خبر مشہور علم طمانیت کا فائدہ دیتی ہے نہ کہ علم یقینی کا۔

جواب: خبر مشہور چوں کہ ابتداءً یعنی عہد صحابہ میں خبر واحد ہوتی ہے قرن ثانی اور ثالث میں مشہور ہوتی ہے جس کی وجہ سے اس میں ایک قسم کا شبہ پیدا ہوجاتا ہے اس شبہ کی وجہ سے علم یقینی کیلئے مفید نہیں رہتی۔

وَخَبَرُ الْوَاحِدِ وَهُوَ الَّذِيْ يَرْوِيْهِ الْوَاحِدُ اَوِ الْاِثْنَانِ فَصَاعِدًا بَعْدَ اَنْ

يَكُونَ دُونَ الْمَشْهُورِ وَالْمُتَوَاتِرِ وَحُكْمُهُ إِذَا وَرَدَ غَيْرَ مُخَالِفٍ لِلْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ الْمَشْهُورَةِ فِي حَادِثَةٍ لَا يَعُمُّ بِهَا الْبَلْوَى وَلَمْ يَظْهَرْ مِنَ الصَّحَابَةِ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُمُ الِاخْتِلَافُ فِيهَا وَتَرْكُ الْمُحَاجَّةِ بِهِ أَنَّهُ يُوجِبُ الْعَمَلَ بِشُرُوطٍ تُرَاعَى فِي الْمُخْبِرِ

ترجمہ اور (تیسری قسم) خبر واحد ہے اور خبر واحد وہ ہے کہ جس کو ایک یا دو یا زیادہ راوی روایت کریں مگر حد تواتر اور شہرت سے کم رہیں، اس (خبر) کا حکم یہ ہے کہ جب خبر واحد کتاب اللہ اور سنت مشہورہ کے مخالف نہ ہو اور ایسے واقعہ میں وارد ہوئی ہو جس میں عموم بلوے نہ ہو اور یہ بھی نہ ہو کہ کسی حادثہ میں صحابہ کا اختلاف ہوا ہو اور کسی فریق نے بھی اس (خبر واحد) سے استدلال نہ کیا ہو تو ایسی خبر واحد چند شرطوں کے ساتھ عمل کو واجب کرتی ہے کہ جن شرطوں کی مخبر میں رعایت ضروری ہے۔

تشریح فاضل مصنف نے اولاً خبر واحد کی تعریف فرمائی ہے اس کے بعد اس کا حکم اور اس کے بعد شرائط کا ذکر کیا ہے تعریف میں واحد کے لفظ سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ خبر واحد وہ ہے کہ جس کا راوی واحد ہو حالاں کہ یہ مطلب نہیں ہے بلکہ خبر واحد وہ ہے کہ جس کے راویوں کی تعداد حد شہرت کو نہ پہونچی ہو خواہ راوی ایک ہو یا دو یا زیادہ، مصنف نے یرویہ الواحد کہہ کر جبائی معتزلی پر رد کیا ہے جبائی کے نزدیک ایک راوی کی روایت دو کی روایت کے مقابلہ میں متروک ہے، ہمارے نزدیک اگر راویوں کی تعداد حد شہرت کو نہ پہونچے تو عدد کا کوئی اعتبار نہ ہوگا خبر واحد ہی رہے گی، بعض حضرات نے خبر واحد کے لئے چار راویوں کا ہونا ضروری قرار دیا ہے اور دلیل یہ بیان کی ہے، چوں کہ حد زنا کے لئے چار شاہدوں کا ہونا ضروری ہے لہٰذا روایت حدیث کے لئے بھی کم از کم چار کا ہونا ضروری ہوگا اس لئے کہ روایت کا معاملہ اس سے زیادہ اہم ہے۔

جواب یہ ہے کہ راوی اول کی خبر سے جو علم حاصل ہوا ہے راوی ثانی اور ثالث و رابع کی روایت سے اس علم میں کوئی اضافہ نہیں ہوتا رہا معاملات میں دو شاہدوں کا ضروری ہونا تو یہ یا تو خلاف قیاس ہے یا اس لئے کہ ایک شاہد مدعیٰ علیہ کی برأت اصلیہ کے مقابلہ میں ساقط ہو جاتا ہے اس لئے کہ ہر انسان خلقۃً بری ہوتا ہے اب صرف ایک ہی شاہد باقی رہتا ہے، زنا کے لئے چار شاہدوں کا اس لئے ہونا ضروری ہے کہ زنا میں دو انسانوں کا ہونا ضروری ہے اس لئے کہ اکیلا انسان زنا نہیں کر سکتا لہٰذا ہر انسان کے لئے دو دو شاہد ہونے کی وجہ سے چار ضروری ہوتے ہیں بخلاف روایت کے کہ اس کے مقابلہ کی صورت نہیں ہے لہٰذا ایک راوی کافی ہوتا ہے۔

وحکمہ: مصنف تعریف سے فارغ ہونے کے بعد خبر واحد کا حکم بیان فرمارہے ہیں خبر واحد کا حکم آٹھ شرطوں کے ساتھ وجوب عمل ہے چار شرطوں کا تعلق نفس خبر سے ہے اور چار کا مخبر سے، خبر سے متعلق چار شرطیں یہ ہیں (۱) عقل کے نزدیک مخبر بہ کا وجود محال نہ ہو اگر مخبر بہ عقلاً محال ہو تو خبر واحد پر عمل واجب نہ ہوگا (۲) کتاب اللہ اور سنت مشہورہ کے مخالف نہ ہو (۳) اس خبر کا تعلق ایسے حکم سے نہ ہو جس میں عموم بلویٰ ہو یعنی ہر شخص کو اسکی ضرورت پیش آتی ہو (۴) فقہاء صحابہ نے کسی مسئلہ میں اختلاف کیا ہو اور اختلاف آراء کے وقت باوجودیکہ خبر واحد کسی ایک فریق کا مستدل بن سکتی ہو پھر بھی اس خبر سے استدلال نہ کیا ہو۔

تنبیہ: مصنف نے اول شرط کو غایت ظہور کی وجہ سے ترک کر دیا ہے۔

فوائد شرائط کی تفصیل: (پہلی شرط کا فائدہ) اگر خبر واحد کا تعلق کسی ایسے حکم سے ہو کہ جس کا وجود عقلاً محال ہو تو عمل واجب نہ ہوگا۔ (دوسری شرط کا فائدہ) دوسری شرط کا فائدہ یہ ہے کہ اگر خبر واحد کتاب یا سنت مشہورہ کے خلاف ہو اور تاویل بھی ممکن نہ ہو تو عمل واجب نہ ہوگا۔

خبر واحد کے کتاب اللہ کے مخالف ہونے کی مثال: قال اللہ تعالیٰ "واشہدوا شہیدین من رجالکم۔ الآیہ" آیت کا مقتضیٰ ہے کہ شاہد دو ہونے چاہئیں اس کے برخلاف خبر واحد ہے جو کہ کتاب اللہ کے مخالف ہے "روی انہ علیہ السلام قضا بشاہد ویمین" آپ نے ایک ایک گواہ اور ایک قسم کے ذریعہ فیصلہ فرمایا مطلب یہ ہے کہ اگر مدعی کے پاس دو گواہ نہ ہوں تو ایک گواہ اور ایک قسم بھی کافی ہو سکتی ہے جیسا کہ امام شافعیؒ کا مسلک ہے ہمارے نزدیک خبر واحد کتاب اللہ کے مقابلہ میں متروک ہے اسی طرح اگر خبر واحد کتاب اللہ کے عموم کے مخالف ہو تب بھی خبر واحد متروک ہوگی مثلاً لاصلوٰۃ الا بفاتحۃ الکتاب خبر واحد ہے اور فاقرؤا ما تیسر من القرآن کے عموم کے مخالف ہے۔

خبر واحد کے خبر مشہور کے مخالف ہونے کی مثال: البینۃ علی المدعی والیمین علیٰ من انکر، خبر مشہور ہے جس کا مقتضیٰ ہے کہ مدعی پر بینہ ہے اور مدعا علیہ پر یمین، خبر واحد جو کہ خبر مشہور کے مخالف ہے ماقبل میں مذکور حدیث "قضا رسول اللہ صلعم بشاہد ویمین"، اس خبر سے معلوم ہوتا ہے کہ مدعی پر بھی یمین ہے حالاں کہ خبر مشہور کے خلاف ہے لہٰذا متروک ہوگی۔

(تیسری شرط کا فائدہ) خبر واحد تب ہی قابل قبول ہوگی کہ جب اس کا تعلق ایسے واقعہ سے نہ ہو کہ جس کا وقوع کثیر اور جس میں عموم بلویٰ ہو اس لئے کہ جب اس خبر کا تعلق ایسے حکم سے ہے جس کا تعلق ہر شخص سے ہے کیا وجہ ہے کہ خبر واحد رہی اس کو مشہور بلکہ متواتر ہونا چاہئے تھا اس خبر کا کثیر الوقوع واقعات سے تعلق ہونے کے باوجود واحد رہنا یہ اس بات کی علامت ہے کہ یہ خبر غیر ثابت ہے مثلاً حضرت ابوہریرہ رضؓ کی روایت ہے "کان یجہر ببسم اللہ الرحمٰن الرحیم فی الصلوٰۃ" آنحضرت نماز میں بسم اللہ جہراً

پڑھتے تھے، نماز کا تعلق ہر عاقل بالغ مسلمان سے ہے اور آپ کی اقتدار میں ہزاروں صحابہ نے نماز پڑھی ہے پھر کیا وجہ ہے کہ یہ حدیث واحد رہی اس کو تو کم از کم مشہور ہونا چاہئے تھا اسی طرح ایک دوسری حدیث ، الوضوء مما مست النار ، ہے تیسری حدیث الوضوء علی من حمل الجنازة ، مذکورہ تینوں حدیثوں کا تعلق عوام سے ہے اس کے باوجود یہ خبر واحد ہیں معلوم ہوتا ہے کہ مذکورہ حدیثیں منسوخ ہیں یا پھر سہو راوی ہے جیساکہ ابوالحسن کرخی اور تمام متاخرین کا یہی مذہب ہے امام شافعی اور اہل حدیث فرماتے ہیں کہ اگر خبر واحد سنداً ثابت ہو تو قبول کرلی جائے گی۔

چوتھی شرط کا فائدہ اور مثال: فقہاء صحابہ کا کسی معاملہ میں اختلاف آراء کے باوجود اس خبر سے استدلال نہ کرنا یہ اس بات کی علامت ہے کہ یہ حدیث ثابت نہیں ہے ورنہ اس کے کیا معنی کہ صحابہ کے درمیان کسی حکم میں اختلاف ہو اور ایک فریق کے یہ خبر واحد موافق بھی ہو اس کے باوجود اس سے استدلال نہ کیا جائے مثلاً حضرت زید بن ثابت رضؓ سے مروی ہے قال علیہ السلام ، الطلاق بالرجال ، یعنی طلاق میں مردوں کا اعتبار ہے اگر شوہر آزاد ہو تو تین طلاق کا مستحق ہے اور اگر غلام ہو تو دو طلاق کا ، فقہائے صحابہ کے درمیان اس مسئلہ میں اختلاف ہوا بعض صحابہ جن میں زید بن ثابت ، عثمان غنی ، عائشہ صدیقہ شامل ہیں ان کی رائے یہ تھی کہ طلاق کے بارے میں رجال کا اعتبار ہے امام شافعی رحؒ کا بھی یہی مسلک ہے حضرت علی اور عبداللہ بن مسعود رضؓ کی رائے یہ تھی کہ طلاق میں عورت کا اعتبار ہوگا جیساکہ احناف کا مذہب ہے مذکورہ حدیث شوافع کے موافق ہے اگر مذکورہ حدیث ثابت ہوتی تو جن حضرات کے یہ حدیث موافق تھی وہ اس سے ضرور استدلال کرتے مگر اس حدیث سے استدلال نہیں کیا۔

وَهِيَ أَرْبَعَةٌ اَلْإِسْلَامُ وَالْعَدَالَةُ وَالْعَقْلُ وَالضَّبْطُ فَلَا يَجِبُ الْعَمَلُ بِخَبَرِ الْكَافِرِ وَالْفَاسِقِ وَالصَّبِيِّ وَالْمَعْتُوهِ وَالَّذِي اشْتَدَّتْ غَفْلَتُهُ خِلْقَةً وَمُسَامَحَةً أَوْ مُجَازَفَةً وَالْمَسْتُورُ كَالْفَاسِقِ لَا يَكُونُ خَبَرُهُ حُجَّةً فِي بَابِ الْحَدِيْثِ مَا لَمْ يَظْهَرْ عَدَالَتُهُ إِلَّا فِي صَدْرِ الْأَوَّلِ عَلَى مَا بَيَّنَّ وَرَوَى الْحَسَنُ عَنْ أَبِي حَنِيْفَةَ أَنَّهُ مِثْلُ الْعَدْلِ فِيْمَا يُخْبِرُ عَنْ نَجَاسَةِ الْمَاءِ وَذَكَرَ فِي كِتَابِ الْاِسْتِحْسَانِ أَنَّهُ مِثْلُ الْفَاسِقِ فِيْهِ وَهُوَ الصَّحِيْحُ.

ترجمہ اور وہ شرطیں چار ہیں مسلمان ہونا ، عادل ہونا عقل کامل والا ہونا اور ضبط ، پس کافر ، فاسق نابالغ اور معتوہ کی خبر پر اور اس شخص کی خبر جس کی غفلت خلقی طور پر یا لاپرواہی کی وجہ سے یا اندازے

سے بولنے کی وجہ سے زیادہ ہو عمل کرنا واجب نہ ہوگا اور مستور الحال، فاسق کی طرح ہے باب حدیث میں اس کی خبر حجت نہ ہوگی جب تک کہ اس کی عدالت ظاہر نہ ہو البتہ صدر اول کے (مستور) کی خبر حجت ہوگی جیسا کہ ہم عنقریب بیان کریں گے اور حسن بن زیاد نے ابو حنیفہ سے روایت کی ہے کہ مستور، پانی کی خبر نجاست کے بارے میں عادل کے مانند ہے اور مبسوط کی کتاب الاستحسان میں امام محمد رح نے ذکر کیا ہے کہ مستور اس بارے میں فاسق کے مانند ہے اور یہ ہی صحیح ہے۔

تشریح خبر واحد پر عمل کرنے کے لئے مخبر کے اندر جن چار شرطوں کا پایا جانا ضروری ہے ان میں سے پہلی شرط مخبر کا مسلمان ہونا ہے دوسری شرط عادل ہونا ہے تیسری شرط اس کا کامل العقل ہونا ہے اور چوتھی شرط اس کا ضابط ہونا ہے، ضبط کا مطلب ہے کلام کا پورے طور پر سننا سمجھنا اور محفوظ رکھنا مذکورہ شرائط کے پیش نظر کافر، فاسق اور خفیف العقل اور صبی کی خبر معتبر نہ ہوگی، مخبر کا مسلمان ہونا اس لئے ضروری ہے کہ کفر خبر میں تہمت پیدا کرتا ہے چوں کہ کفار مسلمانوں کے ساتھ عداوت رکھتے ہیں لہٰذا غیر دین کو دین میں داخل کرنے کی کوشش کریں گے جس کی وجہ سے ان کی خبر میں شبہ پیدا ہو جائے گا جب ان کی خبر میں شبہ ہے تو ان کی خبر فی الحدیث بھی معتبر نہ ہوگی۔ دوسری شرط عدالت ہے جس کا مطلب ہے ممنوعات دین سے باز رہنا اور دین پر مستقیم رہنا، راوی کے لئے عدالت اس لئے شرط ہے کہ فاسق جب عام معاملات میں جھوٹ کی پرواہ نہیں کرتا تو دین کے معاملہ میں بھی جھوٹ کی پرواہ نہ کرے گا لہٰذا اس کی خبر معتبر نہ ہوگی اور عقل کامل کا ہونا اس لئے ضروری ہے کہ ناقص العقل اپنے ما فی الضمیر کو کما حقہ ادا نہیں کر سکتا اور ضبط اس لئے ضروری ہے کہ صدق ضبط کے بغیر ممکن نہیں ہے معتوہ اس شخص کو کہتے ہیں جس کے افعال و اقوال مختلط ہوں کبھی عاقل کے مانند کلام و افعال کرتا ہے اور کبھی بے عقلوں کے مانند، الغرض معتوہ میں کمال عقل نہیں ہوتی اسی طرح صبی بھی کمال عقل سے عاری ہوتا ہے اسی وجہ سے ان دونوں کی خبر پر عمل کرنا واجب نہ ہوگا، اسی طرح غفلت کی شدت کی وجہ سے بھی مخبر کی خبر پر عمل کرنا واجب نہیں رہتا اسی لئے کہ شدت غفلت نسیان کا سبب ہوتی ہے اب غفلت کی شدت خواہ پیدائشی ہو جس کی وجہ سے حفظ پر نسیان کا غلبہ ہو جاتا ہے اور کبھی مسامحۃ ہوتا ہے یعنی اس کو سہو اور غلطی کی پرواہ نہیں ہوتی اور غفلت کی شدت کبھی اندازے اور اٹکل سے باتیں کرنے کی وجہ سے ہوتی ہے مطلب یہ کہ جس شخص کی غفلت بہت زیادہ بڑھ گئی ہو اس کا حفظ نہیں رہتا فقدان حفظ کی وجہ سے اس کی خبر بھی واجب العمل نہیں رہتی، مصنف فرماتے ہیں کہ جو شخص مستور العدالت ہو وہ باب حدیث میں فاسق کے مانند ہوتا ہے یعنی تا وقتیکہ اس کی عدالت ظاہر نہ ہو جائے اس کی خبر حجت نہیں ہوتی۔

سوال : مصنف نے باب الحدیث کی قید کیوں لگائی ہے۔
جواب : باب الحدیث کی قید سے باب قضاء سے احتراز کیا ہے اس لئے کہ اگر قاضی مستور العدالۃ کی شہادت پر فیصلہ کر دے تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک جائز ہے کیوں کہ مسلمان میں اصل عدالت ہوتی ہے بخلاف اس شخص کے کہ جو مستور الاسلام یا مستور العقل یا مستور الضبط ہو تو ان کی باب قضاء میں بھی شہادت مقبول نہ ہوگی البتہ خیر القرون کے مستور العدالت کی شہادت مقبول ہوگی اس لئے کہ قرون ثلثہ کی تعدیل خود آں حضرت صلعم نے فرمائی ہے فرمایا، خیر القرون قرنی ثم الذین یلونہم ثم الذین یلونہم ثم یفشو الکذب (بخاری) امام ابو حنیفہ کے شاگرد حسن بن زیاد نے امام صاحب سے روایت کی ہے کہ مستور العدالت پانی وغیرہ کی نجاست کی خبر کے بارے میں عادل کے مانند ہوتا ہے امام صاحب کا یہ ظاہر مذہب ہے۔
وذکر فی کتاب الاستحسان : مصنف امام محمد کی مبسوط کی کتاب الاستحسان کے حوالے سے مذکورہ مسئلہ میں امام صاحب کی دوسری روایت کا ذکر فرما رہے ہیں اس کا خلاصہ یہ ہے کہ حسن بن زیاد کی روایت کے برخلاف مستور العدالت پانی وغیرہ کی نجاست کی خبر کے بارے میں فاسق کے مانند ہے اور یہی روایت صحیح ہے اس لئے کہ خیر القرون کے بعد کذب شائع ہوگیا لہٰذا مستور العدالت کی خبر پر اس وقت تک عمل نہیں کیا جا سکتا جب تک اس کی عدالت ظاہر نہ ہو جائے۔

وَقَالَ فِي الْفَاسِقِ يُخْبِرُ بِنَجَاسَةِ الْمَاءِ أَنَّهُ يُحَكِّمُ السَّامِعُ رَأْيَهُ فَإِنْ وَقَعَ فِي قَلْبِهِ أَنَّهُ صَادِقٌ يَتَيَمَّمُ مِنْ غَيْرِ إِرَاقَةِ الْمَاءِ فَإِنْ أَرَاقَ وَتَيَمَّمَ فَهُوَ أَحْوَطُ لِلتَّيَمُّمِ وَفِي خَبَرِ الْكَافِرِ وَالصَّبِيِّ وَالْمَعْتُوهِ إِذَا وَقَعَ فِي قَلْبِ السَّامِعِ صِدْقُهُمْ بِنَجَاسَةِ الْمَاءِ يَتَوَضَّأُ وَلَا يَتَيَمَّمُ فَإِنْ أَرَاقَ الْمَاءَ ثُمَّ تَيَمَّمَ فَهُوَ أَفْضَلُ،

ترجمہ اور امام محمد نے اس فاسق کے بارے میں جو پانی کے نجس ہونے کی خبر دے رہا ہے فرمایا کہ تحری سے کام لے اگر سامع کے قلب میں مخبر فاسق کی صداقت معلوم ہو تو پانی کو گرائے بغیر تیمم کرے اور اگر پانی کو گرا کر تیمم کیا تو یہ اقرب الی الاحتیاط ہے اور کافر نیز صبی اور خفیف العقل کے بارے میں فرمایا کہ اگر ان کی نجاست ماء کی خبر صادق ہو تو بھی وضو ہی کرے اور تیمم نہ کرے اور اگر پانی گرا دیا اور پھر تیمم کیا تو افضل ہے۔
تشریح : مصنف علیہ الرحمہ فاسق اور مستور الحال کی پانی وغیرہ کی نجاست کی خبر کے بارے

میں امام محمد کا مذہب بیان فرمارہے ہیں اس کا خلاصہ یہ ہے، اگر کوئی فاسق یا مستور الحال پانی وغیرہ کے نجس ہونے کی خبر دے تو مخاطب کو تحری کرنی چاہئے اور تحری میں اگر مخبر کی صداقت کا گمان غالب ہو تو پانی کو گرائے بغیر تیمم کرے اس لئے کہ ایسے امور میں کہ جن کی حقیقت پر واقفیت دشوار ہو غالب گمان ہی یقین کے قائم مقام ہوتا ہے اگر پانی کو گرا کر تیمم کیا تو افضل ہے اس لئے کہ بہر حال مخبر کے کذب کا احتمال باقی ہے ممکن ہے کہ پانی پاک ہو اور مخبر نے کذب بیانی کی ہو ایسی صورت میں چوں کہ پاک پانی موجود ہے تیمم درست نہ ہوگا اور جب پانی کو گرادے گا اور دوسرا پانی موجود نہ ہوگا تو یہ شخص عادم الماء کے حکم میں ہو جائیگا جس کی وجہ سے تیمم بالاتفاق جائز ہو جائے گا اور اگر مخاطب کی غالب رائے یہ ہو کہ مخبر کاذب ہے تو اسی پانی سے وضو کرے تیمم جائز نہ ہوگا۔

وفی الصبی والکافر والمعتوہ: مصنف کافر اور صبی اور خفیف العقل کی خبر کے بارے میں امام محمدؒ کا مذہب بیان فرمارہے ہیں جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر مخاطب کو مذکورہ حضرات کی خبر کے بارے میں تحری کے بعد غالب گمان یہ ہو کہ یہ حضرات پانی کی خبر کے بارے میں صادق ہیں تو اسی پانی سے وضو کرے تیمم جائز نہ ہوگا اس لئے کہ ان حضرات کی خبر کا کوئی اعتبار نہیں ہے کیوں کہ ان کی خبر کا اعتبار کرنے کی صورت میں الزام علی الغیر لازم آتا ہے کافر چوں کہ احکام شریعت کا مکلف نہیں ہے لہٰذا پانی کو نجس بتانے کی وجہ سے کافر پر تو تیمم لازم نہ ہوگا برخلاف مسلم کے کہ خود اس پر بھی تیمم لازم ہو جائے گا حالاں کہ کافر کو ولایت علی الغیر حاصل نہیں ہے اسی طرح صبی اور معتوہ کی خبر کا اعتبار کرنے میں بھی الزام علی الغیر ابتداءً لازم آتا ہے اس لئے کہ صبی اور معتوہ بھی شرائع کے مکلف نہیں ہوتے لہٰذا ان کی خبر کی تصدیق کی صورت میں ان پر کوئی حکم لازم نہیں آتا البتہ دوسروں پر تیمم لازم ہو جائے گا جو کہ الزام علی الغیر ابتداءً ہے اگر الزام مخبر پر بھی ہو اور اس کے نتیجہ میں دوسروں پر بھی ہو تو یہ الزام ثانیاً ہے جو کہ درست ہے اور اگر مخبر پر تو کوئی حکم لازم نہ آئے مگر مخاطب پر لازم ہو جائے تو یہ الزام ابتداءً ہے جو کہ درست نہیں ہے، صبی اور معتوہ کو خود ان پر ولایت حاصل نہیں ہے تو دوسروں پر ولایت الزام کیسے حاصل ہوگی مگر چوں کہ ان حضرات کی خبر سے احتمال صدق منقطع نہیں ہے ممکن ہے کہ وہ نجاست مائی کی سچی خبر دے رہے ہوں لہٰذا پانی کو گرا کر تیمم کرنا افضل ہے اس لئے کہ پانی کے نجس ہونے کی صورت میں اس پانی سے وضو نہ ہوگا بلکہ اعضاء اور نجس ہو جائیں گے لہٰذا احتیاط اسی میں ہے کہ پانی کو گرا کر تیمم کر لیا جائے تاکہ مخاطب عادم الماء کے حکم میں ہو جائے۔

وَفِي الْمُعَامَلَاتِ الَّتِي تَنْفَكُّ عَنْ مَعْنَى الْإِلْزَامِ كَالْوَكَالَاتِ وَالْمُضَارَبَاتِ وَالْإِذْنِ فِي التِّجَارَةِ يُعْتَبَرُ خَبَرُ كُلِّ مُمَيِّزٍ لِعُمُومِ الضَّرُورَةِ الدَّاعِيَةِ إِلَى

سُقُوطِ سَائِرِ الشَّرَائِطِ فَاِنَّ الْاِنْسَانَ قَلَّمَا يَجِدُ الْمُسْتَجْمِعَ لِتِلْكَ الشَّرَائِطِ يَبْعَثُهُ اِلَىٰ وَكِيْلِهِ اَوْ غُلَامِهِ وَلَا دَلِيْلَ مَعَ السَّامِعِ يَعْمَلُ بِهِ سِوَىٰ هٰذَا الْخَبَرِ وَلِاَنَّ الْاِعْتِبَارَ هٰذِهِ الشَّرَائِطِ لِيَتَرَجَّحَ جِهَةُ الصِّدْقِ فِي الْخَبَرِ فَيَصْلَحُ اَنْ يَكُوْنَ مُلْزِمًا وَذٰلِكَ فِيْمَا يَتَعَلَّقُ بِهِ اللُّزُوْمُ نَشْرُطُهَا فِي اُمُوْرِ الدِّيْنِ دُوْنَ مَا لَا يَتَعَلَّقُ بِهِ اللُّزُوْمُ مِنَ الْمُعَامَلَاتِ،

ترجمہ اور ایسے معاملات میں کہ جن میں الزام علی الغیر نہیں ہے مثلاً وکالات اور مضاربات اور اذن فی التجارۃ تمام شرائط کے سقوط کے لئے عمومی ضرورت کے داعی ہونے کی وجہ سے ہر باشعور کی خبر معتبر ہوگی اس لئے کہ انسان اپنے وکیل یا غلام کے پاس خبر لے کر بھیجنے کے لئے ایسا شخص بہت کم پاتا ہے جو مذکورہ تمام اوصاف اور شرائط کا جامع ہو اور مخاطب کے پاس اس خبر کے علاوہ اور کوئی دلیل بھی نہیں ہے کہ جس پر عمل کر سکے، علاوہ ازیں مذکورہ شرائط کا اعتبار خبر میں جہت صدق راجح کرنے کے لئے ہوتا ہے تاکہ یہ خبر الزام علی الغیر کے لائق ہو سکے اور اس کی ضرورت وہاں ہوتی ہے جہاں الزام ہوتا ہے یہی وجہ ہے چونکہ امور دین میں الزام ہوتا ہے جس کی وجہ سے ان شرطوں کی ضرورت پیش آتی ہے نہ کہ معاملات میں اس لئے کہ ان میں الزام علی الغیر نہیں ہوتا۔

تشریح وفی المعاملات کا تعلق آنے والے یعتبر سے ہے مطلب یہ ہے کہ جن معاملات میں الزام علی الغیر نہیں ہے ان میں ہر باشعور کی خبر معتبر ہوگی آزاد بالغ ہو یا نابالغ، کافر ہو یا مسلم، معاملات کی تین قسمیں ہیں (۱) وہ معاملات جن میں الزام محض ہوتا ہے یعنی کسی پر اثبات حق کی خبر دینا مثلاً یہ کہنا کہ فلاں شخص پر فلاں کا دَین ہے یا فلاں شخص نے فلاں کی شئے غصب کر لی ہے وغیرہ، اس قسم کی خبر کے لئے مخبر میں تمام شرائط مذکورہ کا پایا جانا ضروری ہے (۲) وہ معاملات جن میں من وجہ الزام ہو اور من وجہ نہ ہو مثلاً وکیل کو معزول کرنے کی خبر یا عبد ماذون پر پابندی لگانے کی خبر، مذکورہ خبر میں اس اعتبار سے تو الزام علی الغیر نہیں ہے کہ مؤکل نے وکیل کو معزول کر کے یا مولیٰ نے عبد ماذون پر پابندی لگا کر اپنے حق میں تصرف کیا ہے نہ کہ غیر کے حق میں مگر اس اعتبار سے کہ وکیل اور ماذون عزل اور حجر کے بعد جو تصرف کریں گے اس کے ذمہ دار یہ دونوں ہی ہوں گے مثلاً وکیل یا معزول نے عزل و حجر کے بعد کوئی شئے خریدی تو اس کے ثمن نیز نفع و نقصان کے یہ دونوں ہی ذمہ دار ہوں گے اس اعتبار سے الزام علی الغیر ہے یہی وجہ ہے کہ الزام اور عدم الزام دونوں حیثیتوں کی رعایت کرتے ہوئے شہادت کے دو جزؤں میں سے ایک جز ضروری ہوگا یعنی یا تو مخبر دو ہوں اور اگر ایک ہو تو عادل ہو (۳) وہ معاملات جن میں الزام علی الغیر مطلقاً نہیں ہوتا تو

ایسی خبر کے مخبر کے لئے باشعور ہونے کے علاوہ اور کوئی شرط نہیں ہے جیسا کہ وکالت ومضاربت کی خبر میں مصنف علیہ الرحمہ نے وفی المعاملات التی تنفک سے اسی تیسری قسم کو بیان فرمایا ہے مثلاً ایک شخص اس بات کی خبر دیتا ہے کہ تجھ کو فلاں شخص نے وکیل یا مضارب بنایا ہے اس صورت میں مخاطب پر کوئی حکم لازم نہیں آتا اس لئے کہ مخاطب کی مرضی ہے مذکورہ خبر کو قبول کرے یا نہ کرے۔

معاملات کی تیسری قسم میں مخبر کے لئے شرائط مذکورہ کے ضروری نہ ہونے کی مصنف نے دو دلیلیں بیان فرمائی ہیں پہلی دلیل کو لعموم الضرورۃ الداعیۃ سے بیان فرمارہے ہیں اس کے دو جز ہیں ضرورت اور لزوم ضرورت، اول جز کا حاصل یہ ہے کہ ضرورتِ عامہ شرائط مذکورہ کے اسقاط کی داعی ہے اس لئے کہ ایسے لوگ جو شرائط مذکورہ کو جامع ہوں کم ملتے ہیں کہ جن کو وکالت یا اذن فی التجارۃ کی خبر لیکر بھیجا جائے معمولی کاموں کے لئے معمولی انسان ہی عام طور پر بھیجے جاتے ہیں اگر مخبر میں معمولی کاموں کے لئے بھی تمام شرائط ضروری قرار دیدی جائیں تو اس سے حرج اور خلل واقع ہوگا۔

مصنف نے دوسرے جز یعنے لزوم ضرورت کو ولا دلیل سے بیان فرمایا ہے اس کا ماحصل یہ ہے مرسل الیہ کے پاس مذکور مخبر کی خبر کے علاوہ اور کوئی ذریعہ خبر پر عمل کرنے کا نہیں ہے جس کی وجہ سے ضرورت لازم ہوگئی ہے۔ مذکورہ مسئلہ کو سوال وجواب کی صورت میں بھی بیان کیا جاسکتا ہے۔

سوال: جب معاملات میں ضرورت کی وجہ سے فاسق کی خبر بغیر تحری کے قبول ہوتی ہے تو نجاست ماء وغیرہ کی خبریں بھی ضرورت کی وجہ سے تحری کے بغیر مقبول ہونی چاہئے اس لئے کہ پانی کے بارے میں ضرورت زیادہ ہے کیوں کہ فساق وفجار ہی صحرا وجنگلات میں عام طور پر پھرا کرتے ہیں جس کی وجہ سے جنگلات کے پانی کے بارے میں زیادہ معلومات ہوتی ہیں۔

جواب: نجاست ماء کی خبر کو دیگر معاملات کی خبر پر قیاس کرنا درست نہیں ہے اس لئے کہ دیگر معاملات کی خبر کے سلسلہ میں مخاطب یعنی مرسل الیہ کے پاس فاسق کی خبر کے علاوہ کوئی اور دلیل نہیں ہے کہ جس پر عمل کرسکے بخلاف نجاست ماء کی خبر کے کہ مخاطب کے پاس فاسق کی خبر کے علاوہ ایسی دلیل موجود ہے کہ جس پر عمل کرسکتا ہے اور وہ پانی میں طہارت کا اصل ہونا ہے۔

خلاصہ یہ کہ معاملات میں فاسق کی خبر کو قبول کرنے کی ضرورت اور لزوم ضرورت دونوں موجود ہیں اور نجاست ماء کی خبر میں ضرورت تو ہے مگر لزوم ضرورت نہیں ہے اس لئے کہ فاسق کی خبر پر عمل نہ کرے تب بھی پانی کی اصل کو دلیل بناکر عمل کرسکتا ہے یہی وجہ ہے کہ مسئلہ ماء میں تحری کو لازم قرار دیا گیا ہے اور خبر معاملات میں لازم قرار نہیں دیا گیا۔

دوسری دلیل:۔ دوسری دلیل کو ولان الاعتبار سے بیان فرمارہے ہیں اس کا خلاصہ یہ ہے کہ

مخبر کے اندر اسلام وغیرہ شرائط کا اعتبار صرف اس لئے کیا گیا ہے تاکہ خبر کی جہت صدق راجح ہو جائے جس کی وجہ سے خبر میں ملزم بننے کی صلاحیت پیدا ہو جائے اور خبر کے اندر ملزم ہونے کی صلاحیت کا ہونا اس خبر میں ضروری ہوتا ہے جس سے لزوم متعلق ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ امور دین کے مخبر میں مذکورہ شرائط کا ہونا ضروری ہے لیکن وہ معاملات کہ جن کے ساتھ لزوم متعلق نہیں ہے ان کے مخبر کے لئے مذکورہ شرائط ضروری نہیں ہیں مثلاً وکالت، مضاربت اور اذن فی التجارۃ ایسے معاملات ہیں کہ جن کی خبر سے لزوم متعلق نہیں ہوتا اسی لئے ان کی خبر لیجانے والے کے لئے مذکورہ شرطیں لازم نہیں ہیں۔

وَاِنَّمَا اعْتُبِرَ خَبَرُ الْفَاسِقِ فِیْ حِلِّ الطَّعَامِ وَحُرْمَتِہٖ وَطَهَارَةِ الْمَاءِ وَنَجَاسَتِہٖ اِذَا تَاَیَّدَ بِاَکْبَرِ الرَّاْیِ لِاَنَّ ذٰلِکَ اَمْرٌ خَاصٌّ لَا یَسْتَقِیْمُ تَلَقِّیْہِ مِنْ جِهَةِ الْعُدُوْلِ فَوَجَبَ التَّحَرِّیْ فِیْ خَبَرِہٖ لِلضَّرُوْرَةِ وَکَوْنِہٖ مَعَ الْفِسْقِ اَهْلًا لِلشَّهَادَةِ وَانْتِفَاءِ التُّهْمَةِ حَیْثُ یَلْزَمُہٗ بِخَبَرِہٖ مَا یَلْزَمُ غَیْرَہٗ اِلَّا اَنَّ هٰذِہِ الضَّرُوْرَةَ غَیْرُ لَازِمَةٍ لِاَنَّ الْعَمَلَ بِالْاَصْلِ مُمْکِنٌ وَهُوَ اَنَّ الْمَاءَ طَاهِرٌ فِی الْاَصْلِ فَلَمْ یُجْعَلِ الْفِسْقُ هَدَرًا وَلَا ضَرُوْرَةَ فِی الْمَصِیْرِ اِلٰی رِوَایَتِہٖ فِیْ اُمُوْرِ الدِّیْنِ اَصْلًا لِاَنَّ فِی الْعُدُوْلِ مِنَ الرُّوَاةِ کَثْرَةً وَبِهِمْ غُنْیَةٌ فَلَا یُصَارُ اِلَیْہِ بِالتَّحَرِّیْ،

ترجمہ اور کھانے کے حلال اور اس کے حرام ہونے میں اور پانی کے پاک اور ناپاک ہونے میں فاسق کی خبر کا اعتبار کیا جائے گا بشرطیکہ خبر غالب رائے کے ساتھ مؤید ہو اس لئے کہ یہ امر خاص ہے عادل لوگوں سے اس کا حاصل کرنا آسان نہ ہوگا لہٰذا ضرورت کی وجہ سے فاسق کی خبر میں تحری واجب ہوگی اور فاسق فسق کے باوجود شہادت کا اہل ہے اور تہمت کذب منتفی ہے اس طور پر کہ اس کی خبر سے اس پر بھی وہی چیز لازم ہوگی جو اس کے غیر پر لازم ہوتی ہے مگر یہ ضرورت لازمہ نہیں ہے کیوں کہ اصل پر عمل کرنا ممکن ہے اور وہ یہ کہ پانی اصل خلقت میں پاک ہے پس فسق کو بالکل بیکار اور غیر معتبر نہیں کیا اور امور دین میں فاسق کی روایت کیطرف رجوع کرنے کی بالکل ضرورت نہیں ہے اس لئے کہ رواۃ عادلین ہی بکثرت موجود ہیں جن کی وجہ سے غیر عادلین سے بے نیازی ہے لہٰذا (امور دین کی روایت میں) فاسق کی خبر کی طرف تحری کے ساتھ بھی رجوع نہیں کیا جائے گا۔

تشریح: مصنف وانما اعتبر سے ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں۔

اعتراض: اعتراض یہ ہے کہ ماقبل کی تشریح سے معلوم ہوا کہ جن امور دینیہ میں الزام علی الغیر لازم آتا ہے ان کے بارے میں مخبر کی خبر کو قبول کرنے کے لئے مخبر میں اسلام، عقل، بلوغ، عدالت، تعداد تمام شرطوں کا ہونا ضروری ہے لہٰذا حرمت وحلتِ طعام، نجاست وطہارت ماء بھی امور دینیہ میں سے ہیں تو ان کی خبر دینے والے مخبر میں بھی مذکورہ شرائط ضروری ہونی چاہئیں حالاں کہ حرمت ونجاست وغیرہ کے بارے میں فاسق کی خبر تحری کے ساتھ مقبول ہے۔

جواب: نجاست وطہارت جیسے مسائل بہ نسبت دیگر امور دینیہ اور روایت حدیث کے مخصوص نوعیت کے مسائل ہیں جن پر واقفیت حاصل کرنا محض عدول کے ذریعہ آسان نہیں اس لئے کہ اس قسم کے واقعات صحرا و جنگلات میں اکثر پیش آتے ہیں اور جنگلات میں گھومنا پھرنا عام طور پر فساق وفجار ہی کا کام ہوتا ہے لہٰذا اس قسم کی معلومات بھی فساق وفجار ہی کو زیادہ ہوتی ہیں جس کی وجہ سے ان ہی کی خبر پر اعتماد کرنا پڑتا ہے یہی وجہ ہے کہ فساق وفجار کی خبر تحری کے ساتھ ضرورۃً قبول کرلیجاتی ہے،

وکونہ مع الفسق: سے فاضل مصنف فاسق اور کافر وغیرہ کے درمیان فرق بیان کرتے ہوئے ایک اور اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں۔

اعتراض، اعتراض یہ ہے کہ جب حلت وحرمتِ طعام اور نجاست وطہارتِ ماء کے بارے میں ضرورت کی وجہ سے تحری کے ساتھ فاسق کی خبر قبول کرلیجاتی ہے تو ضرورت ہی کے پیش نظر کافر اور صبی نیز معتوہ کی خبر بھی تحری کے ساتھ قبول ہونی چاہئے۔

جواب: جواب کا ماحصل یہ ہے اگرچہ ضرورت دونوں صورتوں میں ہے مگر خبر فاسق اور خبر کافر میں دو طرح سے فرق ہے اول تو یہ کہ فاسق اہل شہادت میں سے ہے اور کافر وصبی اہل شہادت میں سے نہیں ہیں یہی وجہ ہے کہ اگر قاضی فاسق کی خبر پر فیصلہ کردے تو نافذ ہوجائے گا بخلاف کافر اور صبی وغیرہ کی شہادت کے، اس سے معلوم ہوا کہ کافر کو مسلم پر ولایتِ شہادت حاصل نہیں ہے دوسرا فرق یہ کہ فاسق کی خبر کو قبول کرنے میں تہمت کذب نہیں ہے کافر اور صبی کی خبر کو قبول کرنے میں تہمت کذب ہے اس لئے کہ فاسق کی خبر سے جو حکم غیر پر لازم آئے گا وہی فاسق پر بھی لازم آئے گا مثلاً اگر فاسق کسی پانی یا کھانے کی حرمت یا نجاست کی خبر دیتا ہے تو جس طرح دوسروں کے لئے اس کا استعمال ممنوع ہوگا خود فاسق کے لئے بھی ممنوع ہوگا، مصنف کے قول حیث یلزمہ بخبرہ مایلزم غیرہ کا یہی مطلب ہے بخلاف کافر اور صبی وغیرہ کے اگر کافر یا صبی پانی وغیرہ کی نجاست کی خبر دیتا ہے تو یہ محل تہمت ہے اس لئے کہ اگر کافر یا صبی کی خبر کو قبول کرلیا جائے تو اس سے الزام علی الغیر ہوگا مگر خود کافر اور صبی پر کوئی حکم لازم نہ ہوگا مثلاً اگر کافر پانی کے نجس ہونے کی خبر دیتا ہے تو اس پانی کا استعمال

مسلمان کے لئے ناجائز ہوگا مگر کافر کے لئے ناجائز نہ ہوگا اس لئے کہ کافر شرائع کا مخاطب نہیں ہے اور صبی غیر مکلف ہے لہٰذا اس پر بھی کوئی حکم لازم نہ ہوگا، مذکورہ فرق کی وجہ سے فاسق کی خبر تحری کے ساتھ قبول ہوگی مگر کافر اور صبی وغیرہ کی خبر قبول نہ ہوگی۔

الا ان ہذہ الضرورۃ غیر لازمۃ: الا بمعنے لکن ہے یہ بھی ایک اعتراض کا جواب ہے۔

اعتراض: اعتراض یہ ہے کہ جب نجاست وطہارت ماء وغیرہ کے مسئلہ میں فاسق کی خبر ضرورۃً قبول کر لی جاتی ہے تو پھر تحری کی کیا ضرورت ہے بلا تحری قبول ہونی چاہئے جس طرح معاملات غیر لازمہ مثلاً وکالت، مضاربت وغیرہ میں فاسق وکافر وغیرہ کی خبر بغیر تحری قبول ہوتی ہے ضرورت میں دونوں مشترک ہیں پھر کیا وجہ ہے کہ فاسق کی خبر معاملات میں تو بغیر تحری مقبول ہو اور نجاست وطہارت ماء کے مسئلہ میں تحری کی ضرورت ہو۔

جواب: نفس ضرورت میں اگرچہ دونوں صورتیں مشترک ہیں مگر دونوں میں فرق ہے خبر نجاست وطہارت میں ضرورت غیر لازمہ ہے اس لئے کہ اگر فاسق کی خبر مسئلہ نجاست وطہارت میں احتمال صدق وکذب کی وجہ سے ساقط ہوجائے تو اصلیت ماء (جو کہ طہارت ہے) کو دلیل بنا کر عمل ممکن ہے بخلاف اخبار بالمعاملات کے کہ ان میں ضرورت لازمہ ہے اس لئے کہ اگر فاسق کی خبر صدق وکذب کے احتمال کی وجہ سے ساقط ہوجائے تو مخاطب کے پاس اس خبر کے علاوہ عمل کرنے کے لئے اور کوئی دلیل نہیں ہے جس کی وجہ سے ضرورت لازمہ ہوجاتی ہے لہٰذا خبر نجاست وطہارت کو معاملات کی خبر پر قیاس کرتے ہوئے خبر نجاست میں تحری کو ترک نہیں کیا جاسکتا۔

فلم یجعل الخ یہ الا ان ہذہ الضرورۃ الخ پر تفریع ہے تفریع کا خلاصہ یہ ہے کہ نجاست ماء کی خبر غیر لازمہ ہے اس لئے کہ فاسق کی خبر کے بغیر اصل پر عمل کرنا ممکن ہے یعنی اگر پانی کے پاک اور ناپاک ہونے میں شبہ ہو اور کوئی ذریعہ علم موجود نہ ہو تو وہ پانی کے پاک ہونے پر یہ استدلال کرسکتا ہے کہ پانی اصل خلقت کے اعتبار سے پاک ہے اور اس کا ناپاک ہونا عارض کی وجہ سے ہوتا ہے بس جب تک عارض کا علم نہ ہو اس وقت تک اصل خلقت کا اعتبار کرتے ہوئے تحری کے ساتھ پانی کو پاک شمار کیا جائے گا یہ بات درست نہیں ہے کہ اصل ماء سے استدلال کرتے ہوئے بغیر تحری کے فاسق کی خبر کو تسلیم کرلیا جائے اس لئے کہ اس صورت میں فاسق کے فسق کو نظر انداز کرنا لازم آئے گا، تحری کو اسی لئے لازم قرار دیا گیا ہے تاکہ فاسق کے فسق سے صرف نظر کرنا لازم نہ آئے ورنہ تو اصل ماء کی رعایت کرتے ہوئے بغیر تحری ہی مخبر فاسق کی خبر کو تسلیم کرلیتے۔

ولا ضرورۃ فی المصیر الخ سے بھی فاضل مصنف ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں۔

اعتراض یہ ہے کہ جب امور دینیہ میں فاسق کی خبر تحری کے ساتھ مقبول ہے جیسا کہ مسئلہ نجاست ماء وغیرہ میں، تو روایت احادیث میں بھی فاسق کی روایت تحری کے ساتھ مقبول ہونی چاہئے۔
جواب: جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ فاسق کی خبر روایت حدیث کے سلسلہ میں نہ تو تحری کے ساتھ مقبول ہے اور نہ بغیر تحری کے، اسلئے کہ تحری کے ساتھ قبول کرنا ضرورت کی فرع ہے اور یہاں ضرورت ہی نہیں ہے لہٰذا تحری کے ساتھ قبول کرنے کی بھی ضرورت نہیں ہے اور ضرورت اسلئے نہیں ہے کہ روایت حدیث کے لئے عدول بکثرت ہیں جس کی وجہ سے فساق سے نقل روایت کی ضرورت نہیں ہے۔

وَاَمَّا صَاحِبُ الْهَوٰى فَالْمَذْهَبُ الْمُخْتَارُ اَنَّهٗ لَا تُقْبَلُ رِوَايَةُ مَنِ انْتَحَلَ الْهَوٰى وَدَعَا النَّاسَ اِلَيْهِ لِاَنَّ الْمُحَاجَّةَ وَالدَّعْوَةَ اِلَى الْهَوٰى سَبَبٌ دَاعٍ اِلَى التَّقَوُّلِ فَلَا يُؤْتَمَنُ عَلٰى حَدِيْثِ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ،

ترجمہ لیکن بندۂ خواہشات کی روایت (کے بارے میں) مختار مذہب یہ ہے کہ ایسے شخص کی روایت قبول نہ کی جائے کہ جس نے خواہشات نفس کو اپنا دین بنا لیا ہو اور لوگوں کو بھی اس کی دعوت دی ہو، اسلئے کہ صاحب ہوا کا (اہل حق کے ساتھ) مخاصمہ اور لوگوں کو خواہشات کی طرف دعوت دینا یہ افتراء کا سبب داعی ہے لہٰذا حدیث رسول صلعم کے بارے میں ایسے شخص کو امین نہیں سمجھا جا سکتا۔

تشریح صاحب ہوی کی دو قسمیں ہیں (۱) وہ صاحب ہوی کہ جس کا اعتقاد کفر تک پہنچا ہوگا جیسا کہ غالی رافضی اور وہ شخص جو خدا کے لئے جسم ہونے کا اعتقاد رکھتا ہو یعنی فرقہ مجسمہ سے تعلق رکھتا ہو (۲) دوسرا وہ شخص کہ جس کا اعتقاد کفر تک نہ پہنچا ہو جیسا کہ وہ رافضی جو غالی نہ ہو جیسا کہ فرقہ زیدیہ، اول کے بارے میں اختلاف ہے، اہل اصول کی ایک جماعت قبول شہادت اور قبول روایت کی طرف گئی ہے اسلئے کہ اہل قبلہ ہیں مگر اکثر حضرات ان کی شہادت اور روایت کے رد کی طرف گئے ہیں، اس لئے کہ ایسا شخص کافر ہے اور کافر میں نہ شہادت کی صلاحیت ہوتی ہے اور نہ روایت کی، دوسری قسم کے بارے میں بھی اختلاف ہے قاضی ابو بکر باقلانی فرماتے ہیں کہ ایسے شخص کی نہ شہادت مقبول ہے اور نہ روایت، کیونکہ ایسا شخص فاسق ہے، جمہور اس طرف گئے ہیں کہ ایسے شخص کی شہادت تو قبول ہوگی مگر روایت کے بارے میں اختلاف ہے بعض حضرات کے نزدیک مطلقاً قبول ہے اور بعض حضرات نے کہا ہے کہ اگر خواہش نفس کو اپنا دین و مذہب بنا لیا ہو اور لوگوں کو اس کی دعوت دیتا ہو ایسے شخص کے قول کا اعتبار نہ ہوگا یہ مذہب عام فقہاء اور محدثین کا ہے اور مصنف علیہ الرحمہ نے بھی اسی کو پسند کیا ہے۔

وَاِذَا ثَبَتَ اَنَّ خَبَرَ الْوَاحِدِ حُجَّةٌ قُلْنَا اِنْ كَانَ الرَّاوِيْ مَعْرُوْفًا بِالْفِقْهِ وَالتَّقَدُّمِ فِي الْاِجْتِهَادِ كَالْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِيْنَ وَالْعَبَادِلَةِ الثَّلٰثَةِ وَزَيْدِ ابْنِ ثَابِتٍ وَمُعَاذِ ابْنِ جَبَلٍ وَاَبِيْ مُوْسٰى الْاَشْعَرِيِّ وَعَائِشَةَ رِضْوَانُ اللّٰهِ عَلَيْهِمْ اَجْمَعِيْنَ وَغَيْرِهِمْ مِمَّنْ اِشْتَهَرَ بِالْفِقْهِ وَالنَّظْرِ كَانَ حَدِيْثُهُمْ حُجَّةً يُتْرَكُ بِهِ الْقِيَاسُ،

ترجمہ جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ خبر واحد حجت ہے تو ہم نے کہا کہ اگر راوی فقہ اور تقدم فی الاجتہاد میں مشہور ہو جیسا کہ خلفاء راشدین اور تینوں عبد اللہ اور زید بن ثابت اور معاذ بن جبل اور ابو موسیٰ اشعری اور عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہم اور ان کے علاوہ جو کہ فقہ و نظر میں مشہور ہوں ان کی حدیث حجت ہوگی اور ان کی حدیث کے مقابلہ میں قیاس کو ترک کر دیا جائے گا۔

تشریح مصنف علیہ الرحمہ قلت وکثرت رواۃ نیز اتصال وانقطاع سند کے اعتبار سے حدیث کی تقسیم سے فارغ ہوگئے تو اب احوال رواۃ کے اعتبار سے حدیث کی تقسیم شروع فرما رہے ہیں راوی کی احوال کے اعتبار سے دو قسمیں ہیں (۱) راوی معروف ہوگا (۲) یا مجہول ہوگا اگر معروف ہے تو اس کی دو قسمیں ہیں (۱) معروف بالفقہ ہے (۲) یا معروف بالعدالت ہے، اور اگر مجہول ہے تو اس کی پانچ قسمیں ہیں جن کا بیان آئندہ آرہا ہے، اجمال مندرجہ ذیل نقشہ سے معلوم ہو سکتا ہے۔

راوی صحابی
معروف
معروف بالفقہ
معروف بالعدالت
مجہول
فقہاء صحابہ نے اس سے روایت بیان کی ہو،
فقہاء صحابہ نے طعن سے سکوت کیا ہو
فقہاء صحابہ نے اختلاف کیا ہو

اگر راوی تفقہ اور اجتہاد میں مشہور ہو جیسا کہ خلفاء راشدین اور عبادلہ ثلٰثہ، عبادلہ ثلٰثہ سے مراد فقہاء کے نزدیک عبد اللہ ابن مسعود، عبد اللہ بن عمر، عبد اللہ بن عباس ہیں، محدثین نے عبد اللہ بن مسعودؓ کی بجائے عبد اللہ بن زبیر کو بیان کیا ہے، مذکورہ حضرات کے علاوہ زید بن ثابت اور معاذ بن جبل اور ابو موسیٰ اشعری وعائشہ صدیقہ رضوان اللہ علیہم اجمعین کا بھی فقہاء صحابہ میں شمار ہوتا ہے ان حضرات کی مرویات کے مقابلہ میں قیاس کو ترک کر دیا جائے گا۔

امام مالک ــــــ امام مالک فرماتے ہیں کہ اگر خبر واحد قیاس کے مخالف ہو تو خبر واحد کو ترک کر دیا جائے گا جیسا کہ ابو داؤد اور ترمذی میں حضرت ابو ہریرہ سے مرفوعاً روایت ہے ۔ من غسل المیت فلیغتسل ومن حملہ فلیتوضا، اگر کسی نے میت کو غسل دیا تو وہ خود بھی غسل کرے اور جس نے جنازہ اٹھایا وہ وضو کرے، اس خبر واحد سے معلوم ہوتا ہے کہ میت کو غسل دینے سے غسال پر غسل واجب ہو جاتا ہے اور جنازہ اٹھانے سے وضو واجب ہو جاتا ہے حالانکہ قیاس اس کے خلاف ہے، حضرت عائشہ صدیقہ فرماتی ہیں ۔ اوینجس موتی المسلمین وما علی الرجل لو حمل عوداً (اخرجہ ابو منصور البغدادی) کیا مسلمانوں کی میت نجس ہوتی ہے اور چند لکڑیوں (یعنی میت کی چارپائی) کو اٹھانے سے وضو واجب ہوگا۔

حضرت ابو ہریرہ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ میت کو غسل دینے سے غسال پر غسل واجب ہوتا ہے اور جنازہ اٹھانے سے وضو ضروری ہوتا ہے قیاس اس کے خلاف ہے جیسا کہ حضرت عائشہ صدیقہ رضہ نے قیاس کے مقابلہ میں مذکورہ حدیث کو ترک کر دیا۔

احناف کی طرف سے جواب: جواب یہ ہے کہ احناف نے قیاس پر اس خبر واحد کو ترجیح دی ہے جس کا راوی معروف بالفقہ والاجتہاد ہو، رہے ابو ہریرہ تو ان کو یہ مرتبہ حاصل نہیں ہے لہٰذا ان کی روایت کو قیاس کے مقابلہ میں ترک کر دیا جائے گا۔

وَاِنْ كَانَ الرَّاوِىْ مَعْرُوْفًا بِالْعَدَالَةِ وَالْحِفْظِ وَالضَّبْطِ دُوْنَ الْفِقْهِ مِثْلُ اَبِىْ هُرَيْرَةَ وَاَنَسِ بْنِ مَالِكٍ فَاِنْ وَافَقَ حَدِيْثُهُ الْقِيَاسَ عُمِلَ بِهٖ وَاِنْ خَالَفَهٗ لَمْ يُتْرَكْ اِلَّا لِلضَّرُوْرَةِ وَانْسِدَادِ بَابِ الرَّاْيِ وَذٰلِكَ مِثْلُ حَدِيْثِ اَبِىْ هُرَيْرَةَ فِى الْمُصَرَّاةِ،

ترجمہ اگر راوی عدالت اور حفظ اور ضبط تو معروف ہو مگر فقہ میں معروف نہ ہو جیسا کہ حضرت ابو ہریرہؓ اور انس بن مالک رضی اللہ عنہم، پس اگر ان کی حدیث قیاس کے مطابق ہو تو عمل کیا جائے گا، اور اگر

انکی حدیث قیاس کے مطابق ہو تو عمل کیا جائے گا اور اگر مطابق نہ ہو تب بھی خبر واحد کو ترک نہیں کیا جائیگا مگر باب قیاس کے مسدود ہونے کی ضرورت کی وجہ سے، اور اس کی مثال ابوہریرہ رضؓ کی حدیث مصراۃ ہے۔

تشریح اس عبارت سے مصنف کا مقصد یہ بتانا ہے کہ اگر راوی عدالت اور حفظ اور ضبط میں تو معروف ہو مگر فقہ میں معروف نہ ہو جیسا کہ حضرت ابوہریرہ اور انس بن مالک، اگر ان حضرات کی حدیث قیاس کے موافق ہو تو حدیث ہی پر عمل کیا جائے گا اور اگر موافق نہ ہو تب بھی خبر واحد کو ترک نہیں کیا جائے گا اور اگر خبر واحد ایک قیاس کے مطابق ہو اور دوسرے قیاس کے مطابق نہ ہو تب بھی حدیث پر عمل کیا جائیگا البتہ ضرورت کی وجہ سے خبر واحد کو قیاس کے مقابلہ میں ترک کر دیا جائے گا، ضرورت کی وجہ سے خبر واحد کو ترک کرنے کا مطلب یہ ہے کہ روایت پر عمل کرنے کی وجہ سے راہ قیاس بالکلیہ مسدود ہو جاتا ہو حالانکہ اللہ تعالےٰ نے "فاعتبروا یا اولی الابصار" سے قیاس کرنے کا حکم فرمایا ہے اور حال یہ ہے کہ راوی غیر فقیہ ہے، اس بات کا احتمال ہے کہ راوی نے روایت بالمعنے کی ہو اسلئے کہ صحابہ کے درمیان روایت بالمعنے کا طریقہ رائج تھا ممکن ہے کہ راوی نے غیر فقیہ ہونے کی وجہ سے آپ کا مقصد نہ سمجھا ہو اور روایت بالمعنے کر دی ہو لہٰذا قیاس صحیح کے مقابلہ میں ایسی روایت کو ترک کر دیا جائے گا ورنہ تو باب قیاس بالکلیہ مسدود ہو جائے گا، غیر فقیہ کی روایت جو تمام قیاسات کے مخالف ہو اس کی مثال حدیث مصراۃ ہے جس کو ابوہریرہ رضؓ نے روایت کیا ہے حدیث کا متن یہ ہے "عن ابی ہریرۃ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لاتصروا الابل والغنم فمن ابتاع بعد ذلک فھو بخیر النظرین بعد ان یحلبھا ان رضیھا امسکھا وان سخطھا ردھا وصاعًا من تمر" آپ نے فرمایا اونٹنی اور بکری کا دودھ (تھنوں) میں نہ روکو پس اگر کسی نے مصراۃ کو خرید ا (اور اس کے بعد مشتری کو یہ حرکت معلوم ہوئی) تو مشتری کو اس بات کا اختیار ہے کہ اگر راضی ہو تو اس جانور کو رکھ لے اور ناراض ہو تو جانور واپس کر دے اور ساتھ ہی ایک صاع تمر بھی واپس کر دے۔

تصریہ لغت میں جمع کرنے کو کہتے ہیں یقال "صریت الماء فی الحوض" میں نے حوض میں پانی جمع کیا حدیث میں مصراۃ سے مراد وہ اونٹنی یا بکری ہے جس کے مالک نے خریدار کو دھوکا دینے کے لئے چند وقت کا دودھ تھنوں میں روک دیا ہو، آپ نے اس حرکت سے منع فرمایا ہے اور ساتھ ہی یہ بھی فرمایا اگر کسی نے ایسی حرکت کی تو خریدار کو دوہنے کے بعد اختیار ہے کہ چاہے تو بکری وغیرہ کو اسی قیمت میں رکھ لے اور اگر چاہے تو بکری کو واپس کر دے اور ایک صاع تمر بھی اس دودھ کے عوض میں واپس کر دے جو اس نے نکالا ہے۔

مسئلہ مصراۃ میں احناف اور شوافع کے درمیان اختلاف ہے، امام شافعی کے نزدیک تصریہ عیب ہے، دلیل حدیث مذکور ہے، احناف کے نزدیک تصریہ عیب نہیں ہے یہی وجہ ہے کہ تصریہ کیوجہ سے مشتری کو جانور واپس کرنے کا اختیار نہیں ہے اسلئے کہ بیع کا مقتضیٰ مبیع کی سلامتی ہے اور

قلت لبن سے مبیع کی سلامتی میں کوئی فرق نہیں آتا اسلئے کہ لبن نفس مبیع نہیں ہے بلکہ مبیع کا ثمرہ ہے اور ثمرہ کے عدم سے بھی مبیع کی سلامتی فوت نہیں ہوتی چہ جائیکہ قلت ثمرہ سے سلامتی معدوم ہو جائے، جب مبیع کا وصف سلامت معدوم نہیں ہوا تو مشتری کو مبیع واپس کرنے اور بیع کو ختم کرنے کا کوئی اختیار نہ ہوگا، یہ امام ابوحنیفہ کا مذہب ہے لیکن امام مالک و شافعی فرماتے ہیں کہ تصریہ عیب ہے لہٰذا ظاہر حدیث پر عمل کرتے ہوئے اس عیب کی وجہ سے مشتری کو خیار عیب حاصل ہوگا یعنی اگر جی چاہے تو مبیع کو واپس کردے اور تاوان میں ایک صاع تمر دیدے اور اگر جی چاہے تو پورے ثمن کے عوض مبیع روک لے۔

سابق میں جو امام صاحب کا مذہب بیان کیا گیا ہے یعنی غیر فقیہ کی روایت اگر قیاس کے خلاف ہو تو روایت متروک ہوگی اور قیاس پر عمل ہوگا، یہی مذہب ہمارے علماء میں سے عیسیٰ بن ابان کا ہے اور اسی کو متاخرین میں سے قاضی ابوزید وغیرہ نے اختیار کیا ہے لیکن علماء احناف میں سے امام کرخی اور ان کے متبعین نے تقدم حدیث کے لئے فقہ راوی کی شرط نہیں لگائی ہے بلکہ ہر عادل، ضابط راوی کی روایت کو خواہ فقیہ ہو یا غیر فقیہ، بشرطیکہ کتاب و سنت مشہورہ کے خلاف نہ ہو قیاس پر ترجیح دیتے ہیں نیز ہمارے اصحاب سے بھی روایت کو قیاس پر ترجیح دینے کے لئے تفقہ کی شرط منقول نہیں ہے بلکہ اس کا عکس منقول ہے مثلاً حالت صوم میں ناسیاً کھانے کیوجہ روزہ کا نہ ٹوٹنا خلاف قیاس ہے اسلئے کہ اکل و شرب سے رکنا روزہ کا رکن ہے اور رکن فوت ہونے کی صورت میں شے فوت ہو جاتی ہے مگر چونکہ ابوہریرہ رضؓ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ ناسیاً کھانے پینے سے روزہ فاسد نہیں ہوتا اسلئے قیاس کو ترک کرکے خبر واحد پر عمل کیا گیا ہے، امام ابوحنیفہ رحؒ نے فرمایا ہے۔ لولا الروایۃ لقلت بالقیاس۔ یعنی اگر ابوہریرہ کی روایت نہ ہوتی تو میں ازروئے قیاس روزہ کے فساد کا حکم لگاتا، امام صاحب کا مقولہ بھی ہے۔ ما جاءنا من اللہ تعالےٰ و رسولہ فعلے الراس والعین۔ اللہ اور اس کے رسول کیجانب سے جو کچھ آیا ہے وہ ہمارے سر آنکھوں پر ہے۔

اس کے علاوہ ہمارے اسلاف میں سے کسی سے بھی فقہ کی شرط منقول نہیں ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ فقہ راوی کی شرط بعد کی ایجاد ہے، اب رہی حدیث مصرات پر عمل نہ کرنے کی وجہ سو اس کی وجہ راوی کا غیر فقیہ ہونا نہیں ہے بلکہ حدیث مصرات کا کتاب و سنت اور اجماع کے خلاف ہونا ہے، قرآن یہ ہے، فاعتدوا علیہ بمثل ما اعتدیٰ علیکم، اور سنت یہ ہے۔ من اعتق شقصا لہ فی عبد قوم علیہ نصیب شریکہ ان کان موسراً، آیت سے معلوم ہوا کہ جس قسم کی کسی پر زیادتی ہوئی ہو وہ اسی قسم اور اسی نوعیت کا بدلہ لینے کا حق رکھتا ہے بشرطیکہ اسی نوعیت کا بدلہ ممکن ہو، آیت میں مثل صوری کی طرف اشارہ ہے اور حدیث شریف میں مثل معنوی کیطرف اشارہ ہے یعنی اگر مثل صوری متعذر ہو تو مثل معنوی (قیمت) لیا جائے مثلاً اگر غلام کے دو شریکوں میں سے ایک شریک نے اپنا حصہ آزاد کردیا تو آزاد کرنے والے پر اگر مالدار ہے تو اپنے شریک کے لئے اس

حصہ کی قیمت واجب ہوگی اسلئے کہ مثل صوری ممکن نہیں ہے اور اجماع بھی اسی بات پر ہے کہ نقصان کا ضمان بالمثل ہوتا ہے یا بالقیمت، اس کے علاوہ تیسری کوئی شکل نہیں ہے اور مسئلہ مصراۃ میں مشتری پر ہر حال میں ایک صاع تمر واجب کرنا نہ مثل صوری ہے اور نہ معنوی، مثل صوری کا نہ ہونا تو ظاہر ہے اسلئے دودھ اور تمر ایک جنس نہیں ہے اور مثل معنوی بھی نہیں ہے اسلئے کہ مثل معنوی مال المثل کے کم و بیش ہونے سے کم و بیش ہوتا رہتا ہے، حدیث شریف میں بیان کردہ صورت میں کہ ہر حال میں ایک ہی صاع تمر واجب ہے خواہ دودھ کم ہو یا زیادہ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ ایک صاع تمر دودھ کا مثل معنوی نہیں ہے۔

وَإِنْ كَانَ الرَّاوِيْ مَجْهُوْلًا لَا يُعْرَفُ إِلَّا بِحَدِيْثٍ رَوَاهُ أَوْ بِحَدِيْثَيْنِ مِثْلُ وَابِصَةَ بْنِ مَعْبَدٍ وَسَلَمَةَ بْنِ الْمُحَبَّقِ فَإِنْ رَوَى عَنْهُ السَّلَفُ وَشَهِدُوْا بِصِحَّتِهِ أَوْ سَكَتُوْا عَنِ الطَّعْنِ صَارَ حَدِيْثُهُ مِثْلَ حَدِيْثِ الْمَعْرُوْفِ وَإِنْ اُخْتُلِفَ فِيْهِ مَعَ نَقْلِ الثِّقَاتِ عَنْهُ فَكَذٰلِكَ عِنْدَنَا،

ترجمہ اور اگر راوی (صحابی) ایسا مجہول ہو کہ جس کو لوگ اس کی ایک یا دو مرویات کے ذریعہ سے جانتے ہوں جیساکہ وابصہ بن معبد اور سلمہ بن المحبق، پس اگر راوی مجہول سے اسلاف نے روایت کی ہو اور اس کی مرویات کی صحت کی تصدیق کی ہو یا طعن سے سکوت اختیار کیا ہو تو ایسے مجہول راوی کی روایت مشہور راوی کی حدیث کے مانند ہوگی، اور اگر راوی مجہول کی مرویات میں (اخذ و ترک) کے بارے میں اختلاف کے باوجود ثقات نے اس سے روایت نقل کی ہو تب بھی اس کی روایت ہمارے نزدیک معروف کی روایت کے مانند ہوگی۔

تشریح مصنف علیہ الرحمہ راوی مجہول کی ان پانچ قسموں کو بیان کرنا چاہتے ہیں جن کی طرف ہم ماقبل میں اشارہ کر آئے ہیں جیساکہ نقشہ سے ظاہر ہے، راوی سے مراد راوی صحابی ہے اور مجہول سے مراد مجہول فی الروایت ہے اسلئے کہ جہالت فی النسب عامۃ الاصولیین کے نزدیک قبول روایت سے مانع نہیں ہے۔ مجہول الروایت راوی کی مثال وابصہ بن معبد اور سلمۃ بن المحبق ہے، اول الذکر سے صرف ایک روایت مروی ہے اور وہ یہ ہے۔ ان رجلاً صلی خلف الصف وحدہ فامرہ النبی م ان یعید، اور ثانی الذکر سے بھی صرف ایک روایت مروی ہے اور وہ یہ ہے۔ انہ صلعم قال فیمن وطی جاریۃ امرأتہ فان طاوعتہ لہ و علیہ مثلہا وان استکرہہا فہی حرۃ وعلیہ مثلہا، مذکورہ دونوں راویوں کی حدیث پر کسی نے عمل نہیں کیا اسلئے کہ راوی کے مجہول الروایت ہونے کے علاوہ روایت خلاف قیاس بھی ہے۔

فان روی عنه السلف الخ مصنف علیہ الرحمہ یہاں سے اقسام خمسہ میں سے اول قسم کو بیان فرماتے ہیں،
(۱) حضرات صحابہ نے اس راوی مجہول سے روایت کی ہو اور روایت کی صحت کی تصدیق کی ہو، مصنفؒ نے اسی قسم کو فان روی عنہ السلف سے بیان کیا ہے۔
(۲) حضرات صحابہ نے روایت سننے کے بعد طعن سے سکوت اختیار کیا ہو مصنف نے اس قسم کو او سکتوا عن الطعن سے بیان کیا ہے۔
مذکورہ دونوں صورتوں میں روایت اس راوی کی روایت کے مانند قیاس پر مقدم ہوگی جو فقہ واجتہاد اور ضبط میں مشہور ہو اسلئے کہ موضع بیان میں سکوت، بیان ہی ہوتا ہے اور تیسری قسم کو وان اختلف فیہ سے بیان فرمایا ہے۔
(۳) راوی مجہول کی روایت کے قبول اور عدم قبول میں ثقات کا اختلاف ہوا ہو یعنی بعض نے قبول کیا ہو اور بعض نے قبول نہ کیا ہو، یہ حدیث بھی ہمارے نزدیک معروف کی روایت کے مانند مقبول اور مقدم علی القیاس ہوگی، اس کی مثال وہ روایت ہے کہ جس کو امام ترمذی نے روایت کیا ہے کہ ایک شخص نے حضرت عبداللہ بن مسعودرضؓ سے اس عورت کے بارے میں سوال کیا کہ جس کا مہر متعین نہیں ہوا اور شوہر قبل الدخول فوت ہو گیا، حضرت عبداللہ بن مسعود اس مسئلہ میں ایک ماہ تک غور وفکر فرماتے رہے اور سائل مسلسل چکر لگاتا رہا، آخر کار عبداللہ بن مسعودؓ نے فرمایا کہ میں نے اس سلسلہ میں آنحضرت صلعم سے کچھ نہیں سنا میں اپنی رائے سے اجتہاد کرتا ہوں اگر درست ہو تو اللہ اور اس کے رسول کی طرف سے ہے اور اگر خطا ہو تو میری اور شیطان کیطرف سے ہے میں اس عورت کے لئے مہر مثل واجب سمجھتا ہوں چنانچہ معقل بن سنان مجلس میں کھڑے ہوئے اور فرمایا میں اس بات کی شہادت دیتا ہوں کہ آپ نے بردع بنت واشق زوجہ ہلال بن مرہ کے بارے میں ایسا ہی فیصلہ فرمایا تھا جیسا کہ آپ نے فرمایا، چنانچہ حضرت عبداللہ بن مسعود اس موافقت سے اس قدر خوش ہوئے کہ اس سے پہلے کبھی خوش نہیں ہوئے تھے، مگر اس روایت کو حضرت علی رضؓ نے رد کیا ہے اور فرمایا ہم ایسے غیر مہذب دیہاتی کی روایت کو قبول نہیں کریں گے جو اپنے بیٹھنے ہی کی جگہ پیشاب کر لیتا ہو اور اس بات کا بھی خیال نہ کرے کہ پیشاب بہہ کر اس کی ایڑیوں تک پہونچ جائے گا، اس عورت کے لئے میراث کافی ہے مہر واجب نہیں ہے اسلئے کہ مہر کا وجوب رائے اور قیاس کے خلاف ہے اور وہ یہ کہ معقود علیہ (بضعہ) قبل الدخول موت کیوجہ سے عورت کی طرف صحیح سلامت واپس آگئی لہٰذا اس کا عوض یعنی مہر واجب نہیں ہوگا اور یہ مسئلہ ایسا ہی ہے جیسا کہ کوئی شخص قبل الدخول طلاق دیدے درانحالیکہ عورت کا مہر مقرر نہ ہوا ہو، اگر شوہر مدت عدت میں فوت ہو جائے تو عورت کو صرف میراث ملتی ہے مہر واجب نہیں ہوتا، اسی طرح مذکورہ مسئلہ میں بھی ہوگا۔

حضرت علی نے راوی مجہول کے مقابلہ میں رائے اور قیاس پر عمل کیا اور حضرت عبد اللہ بن مسعود رض نے راوی مجہول کی روایت پر عمل فرمایا اسلئے کہ معقل بن سنان سے علقمہ، حسن، مسروق، جیسے ثقات نے روایت نقل کی ہے لہٰذا یہ روایت بھی معروف بالعدالت کی روایت کے مانند ہوگی۔

وَاِنْ لَمْ يَظْهَرْ مِنَ السَّلَفِ اِلَّا الرَّدُّ لَمْ يُقْبَلْ حَدِيْثُهٗ وَصَارَ مُسْتَنْكَرًا وَاِنْ كَانَ لَمْ يَظْهَرْ حَدِيْثُهٗ فِي السَّلَفِ وَلَمْ يُقَابَلْ بِرَدٍّ وَلَا قَبُوْلٍ لَمْ يَجِبِ الْعَمَلُ بِهٖ لٰكِنَّ الْعَمَلَ بِهٖ جَائِزٌ لِاَنَّ الْعَدَالَةَ اَصْلٌ فِيْ ذٰلِكَ الزَّمَانِ حَتّٰى اَنَّ رِوَايَةَ مِثْلِ هٰذَا الْمَجْهُوْلِ فِيْ زَمَانِنَا لَا يَحِلُّ الْعَمَلُ بِهٖ لِظُهُوْرِ الْفِسْقِ،

ترجمہ اور اگر سلف سے صرف رد ظاہر ہو تو اس کی روایت مقبول نہ ہوگی اور وہ مستنکر ہوگی، اور اگر راوی مجہول کی روایت سلف (حضرات صحابہ) کے سامنے ظاہر نہیں ہوئی جس کی وجہ سے سلف سے رد و قبول کا اظہار نہیں ہوا تو ایسی روایت پر عمل واجب نہ ہوگا البتہ ایسی روایت پر عمل کرنا جائز ہوگا اسلئے کہ خیر القرون میں عدالت اصل ہے یہی وجہ ہے کہ ہمارے زمانہ کے راوی کی روایت پر عمل کرنا جائز نہ ہوگا۔

تشریح مصنف علیہ الرحمہ وان لم یظہر سے راوی مجہول کی چوتھی قسم کو بیان فرمارہے ہیں۔
(۴) چوتھی قسم وہ ہے کہ راوی مجہول کی روایت جب اسلاف کے سامنے آئی تو سب نے اس کو رد کیا کسی نے قبول نہیں کیا ایسی روایت مستنکر کہلاتی ہے، اگر مذکورہ روایت خلاف قیاس ہو تو اس پر عمل کرنا جائز نہیں ہے اسلئے کہ صحابہ ثابت شدہ روایت کو رد نہیں فرماتے تھے اور ان حضرات نے اس روایت کو ترک کر دیا تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ حدیث ثابت نہیں ہے، مذکورہ قسم کی روایت احتمال کذب میں موضوع سے کم درجہ کی ہوتی ہے، اس کی مثال وہ روایت ہے جس کو امام ترمذی نے مغیرہ رض سے روایت کیا ہے، قال قالت فاطمۃ بنت قیس طلقنی زوجی ثلثاً علی عہد رسول اللہ فقال رسول اللہ صلعم لا سکنی لک ولا نفقۃ قال مغیرۃ فذکرتہ لابراہیم فقال قال عمر رض لا ندع کتاب ربنا وسنۃ نبینا صلعم بقول امرأۃ لاندری احفظت ام نسیت،
فاطمہ بنت قیس فرماتی ہیں مجھے میرے شوہر نے آپ صلعم کے زمانہ مبارک میں تین طلاقیں دی تھیں تو آپ صلعم نے فرمایا تیرے لئے نہ سکنی ہے اور نہ نفقہ، مغیرہ فرماتے ہیں کہ یہ واقعہ ابراہیم کے سامنے ذکر کیا گیا تو ابراہیم نے کہا میں نے حضرت عمر رض کے سامنے ذکر کیا تو عمر نے فرمایا کہ ہم کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ کو ایک عورت کے کہنے کی وجہ سے ترک نہیں کر سکتے، اسلئے کہ ہم نہیں جانتے کہ اس عورت نے

کیا یادر کھا اور کیا بھلا دیا، اور حضرت عمر فاروق نے یہ صحابہ کی حاضری میں فرمایا اور کسی نے بھی انکار نہیں کیا لہٰذا صحابہ کا اس بات پر اجماع ہو گیا جس کی وجہ سے حدیث مستنکر ہو گئی۔

وان کان لم یظہر: فاضل مصنف راوی مجہول (صحابی) کی روایت کی پانچویں حالت کو بیان فرماتے ہیں، (۵) پانچویں حالت یہ ہے کہ روایت دور صحابہ میں ظاہر نہیں ہوئی کہ صحابہ کی طرف سے رد یا قبول کا اظہار ہوتا لہٰذا ایسی روایت پر عمل واجب نہیں ہے البتہ اگر قیاس کے مخالف نہ ہو تو عمل جائز ہے اور حکم کے ثبوت کی نسبت حدیث ہی کی طرف ہوگی نہ کہ قیاس کی طرف، تاکہ منکرین قیاس حکم کا انکار نہ کرسکیں، عمل کے جواز کی وجہ یہ ہے کہ خیر القرون میں عدالت ہی اصل ہے اور عدم وجوب کی وجہ یہ ہے کہ اسلاف کے زمانہ میں ظاہر نہ ہونے سے تہمت وہم کا گمان ہوتا ہے یہاں تک کہ اگر اس قسم کی روایت ہمارے زمانہ میں ظاہر ہو تو اس پر عمل جائز نہ ہوگا اسلئے کہ خیر القرون کے بعد کذب اور فسق شائع ہو گیا ہے۔

فَصَارَ الْمُتَوَاتِرُ يُوْجِبُ عِلْمَ الْيَقِيْنِ وَالْمَشْهُوْرُ عِلْمَ الطُّمَانِيْنَةِ وَخَبَرُ الْوَاحِدِ غَالِبَ الرَّأْيِ وَالْمُسْتَنْكَرُ مِنْهُ يُفِيْدُ الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِيْ مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا وَالْمُسْتَتَرُ مِنْهُ فِيْ حَيِّزِ الْجَوَازِ لِلْعَمَلِ دُوْنَ الْوُجُوْبِ،

ترجمہ پس خبر متواتر علم یقین کو ثابت کرتی ہے، اور خبر مشہور سے علم طمانینت حاصل ہوتا ہے اور خبر واحد غالب گمان کا فائدہ دیتی ہے اور خبر مستنکر مفید وہم ہوتی ہے اور وہم سے کوئی حکم ثابت نہیں ہوتا، خبر واحد میں مستتر جواز عمل کے مقام میں ہوتی ہے نہ کہ وجوب عمل کے لائق۔

تشریح فاضل مصنف اس عبارت سے خبر مسند کے جملہ اقسام کا خلاصہ بیان فرما رہے ہیں، خبر واحد اگر متواتر ہو تو وہ اس درجہ میں ہوتی ہے کہ اس سے علم یقینی ثابت ہوتا ہے جو کہ من کل الوجہ حجت ہوتی ہے اور کذب کا احتمال بالکل نہیں ہوتا، اس کے بالمقابل موضوع ہوتی ہے جو کہ من کل وجہ غیر حجت ہوتی ہے جس میں صدق کا بالکل احتمال نہیں ہوتا، اور خبر مشہور سے علم طمانینت ثابت ہوتا ہے، اور علم طمانینت وہ ہے جس سے اطمینان قلبی حاصل ہو گو جانب مخالف کا یعنی کذب خفیف سا احتمال ہوتا ہے اس کے بالمقابل خبر مستنکر ہوتی ہے، اور خبر واحد گمان غالب کا فائدہ دیتی ہے، اور وہ وہ ہوتی ہے کہ جسمیں جہت ثبوت غالب اور جہت عدم ثبوت مغلوب ہوتی ہے۔

اگر کوئی اعتراض کرے کہ گمان غالب اور طمانینت میں کیا فرق ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ طمانینت

میں جہت عدم بہ نسبت ظن کے زیادہ مرجوح ہوتی ہے، خبر مستنکر وہ خبر ہوتی ہے جسمیں عدم ثبوت راجح ہوتا ہے اس سے کسی حق کا ثبوت نہیں ہوتا، اس کا مطلب یہ ہے کہ مستنکر پر عمل جائز نہیں، اور خبر واحد میں مستردہ ہے کہ جو خیر القرون میں متعارف نہ ہوئی ہو اور نہ اس کے بارے میں اسلاف سے رد یا قبول ظاہر ہوا ہو، ایسی خبر جواز عمل کے لائق تو ہوتی ہے مگر وجوب عمل کے لائق نہیں ہوتی اسلئے کہ ایسی روایت سے ایسا علم حاصل ہوتا ہے جسمیں جہت ثبوت اور عدم ثبوت برابر ہوتی ہے لہٰذا دونوں جہتوں کی رعایت کرتے ہوئے عمل جائز ہوتا ہے نہ کہ واجب۔

وَيَسْقُطُ الْعَمَلُ بِالْحَدِيْثِ إِذَا ظَهَرَ مُخَالَفَتُهُ قَوْلًا وَعَمَلًا مِنَ الرَّاوِيْ بَعْدَ الرِّوَايَةِ أَوْ مِنْ غَيْرِهِ مِنَ الْأَئِمَّةِ الصَّحَابَةِ وَالْحَدِيْثُ ظَاهِرٌ لَا يَحْتَمِلُ الْخَفَاءَ عَلَيْهِمْ وَيُحْمَلُ عَلَى الْإِنْتِسَاخِ،

ترجمہ اور حدیث پر عمل ساقط ہو جائے گا بشرطیکہ روایت کرنے کے بعد راوی کیطرف سے یا ائمہ حدیث وائمہ صحابہ میں سے کسی دوسرے کی طرف اس روایت کی مخالفت قولاً یا عملاً ظاہر ہو اور حدیث ایسی ظاہر ہو کہ ان پر خفاء کا احتمال نہ رکھتی ہو تو اس حدیث کو منسوخ ہونے پر محمول کیا جائے گا۔

تشریح ماقبل کی عبارت کا حاصل یہ ہے کہ اگر راوی کیطرف سے روایت کرنے کے بعد اپنی روایت کردہ روایت کی قولاً یا عملاً یقینی طور پر مخالفت ثابت ہو جائے تو وہ روایت ساقط العمل اور منسوخ سمجھی جائے گی جیسا کہ حضرت عائشہ صدیقہ رضہ سے خود اپنی ہی روایت کردہ روایت کی مخالفت ثابت ہے، حضرت عائشہ سے مروی ہے آپ صلعم نے فرمایا، ایما امرأة نکحت نفسها بغیر اذن ولیها فنکاحها باطل، اگر کوئی عورت اپنے ولی کی اجازت کے بغیر اپنا نکاح کرے تو وہ نکاح باطل ہے حالانکہ خود حضرت عائشہ صدیقہ نے خود اپنے بھائی عبد الرحمٰن بن ابی بکر کی بیٹی حفصہ کا نکاح اپنے بھائی کی عدم موجودگی میں جبکہ وہ شام میں تھے کر دیا، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ عورت کو نکاح کرنے کا اختیار ہے اسلئے کہ ولایت علی الغیر ولایت علی نفسہ کی فرع ہے جب ولایت علی الغیر حاصل ہے تو ولایت علی نفسہ بطریق اولیٰ ثابت ہوگی۔

حضرت عائشہ کی روایت اور ان کے عمل میں تضاد ہے اور یہ بات یقینی طور پر معلوم ہے کہ حضرت عائشہ نے اپنی بھتیجی کا نکاح روایت کے بعد کیا تھا۔ مذکورہ واقعہ سے راوی کا اپنی روایت کے خلاف عمل ثابت ہو گیا لہٰذا روایت ساقط العمل اور منسوخ سمجھی جائے گی، اسی طرح اگر ائمہ صحابہ سے خبر واحد کی مخالفت ظاہر ہو تب بھی روایت ساقط العمل اور منسوخ سمجھی جائے گی جیسا کہ حضرت عبادہ بن صامت رضہ

سے مروی ہے ،قال النبی صلعم ، البکر بالبکر جلد مأۃ و تغریب عام ، رواہ مسلم ، روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ غیر شادی شدہ مرد و عورت کے زنا کی حد سو کوڑے اور ایک سال کی جلا وطنی ہے ، مگر اکابر صحابہ میں سے حضرت عمر رض نے اس روایت کے مخالف عمل کیا تھا ، ابتدا میں حضرت عمر نے ایک زانی کو جلا وطن کر دیا تھا وہ شخص مرتد ہو کر دار الحرب میں چلا گیا تھا اس کے بعد حضرت عمر رض نے عہد کر لیا کہ آئندہ کسی کو جلا وطن نہ کروں گا معلوم ہوا کہ ایک سال کی جلا وطنی حد میں شامل نہیں تھی بلکہ تعزیری اور تادیبی کارروائی کے طور پر امام وقت کو اختیار ہوتا ہے جیسا کہ آج بھی اختیار ہے اگر امام مصلحت سمجھے تو جلا وطن کر سکتا ہے ، ورنہ یہ کیسے ممکن تھا کہ حضرت عمر رض اکابر صحابہ کی موجودگی میں ثابت شدہ حدیث کے خلاف کرتے ، اور حدیث ایسی بھی نہیں تھی کہ صحابہ خاص طور پر اکابر صحابہ سے مخفی رہتی لہٰذا یہ حدیث منسوخ سمجھی جائے گی اسلئے کہ راوی کا اپنی روایت کی مخالفت کرنا یا اکابر صحابہ کا مخالفت کرنا تو یہ اسلئے ہوگا کہ حدیث غیر ثابت ہو یا پھر منسوخ ہو یا راوی کی لاپرواہی اور حدیث کی اہمیت نہ سمجھنے کی وجہ سے ہو یا راوی کی غفلت اور نسیان کی وجہ سے ہوگا ہر صورت میں حدیث ساقط الاعتبار ہوگی ۔

مخالفت سے مراد یقینی مخالفت ہے تاکہ اس مخالفت سے احتراز ہو جائے جس میں مخالفت بالیقین نہ ہو مثلاً اگر حدیث میں چند معنے کا احتمال ہو اور راوی نے ایک احتمال کو اختیار کیا ہو تو یہ حدیث ساقط الاعتبار نہ ہوگی مثلاً ابن عمر رض سے مروی ہے ،قال علیہ السلام المتبایعان بالخیار مالم یتفرقا ، مذکورہ حدیث میں تفرق میں دو احتمال ہیں ، تفرق بالاقوال اور تفرق بالابدان ، ابن عمر نے تفرق بالابدان مراد لیا ہے ، امام شافعی بھی اسی کے قائل ھیں تفرق بالابدان مراد لینا تفرق بالاقوال کے منافی نہیں ہے ، اسی طرح راوی کا اپنی روایت پر عمل ترک کر دینا بھی اپنی روایت کے خلاف عمل کرنا ہے مثلاً ابن عمر نے رکوع میں جاتے وقت اور رکوع سے اٹھتے وقت رفع الیدین روایت کیا ہے مگر خود ابن عمر نے اپنی روایت پر عمل ترک کر دیا تھا اور سوائے تکبیر افتتاح کے رفع الیدین نہیں کرتے تھے ، مجاہد سے صحت کے ساتھ منقول ہے کہ میں ابن عمر رض کی صحبت میں دس سال رہا ہوں مگر ابن عمر نے تکبیر افتتاح کے علاوہ کہیں رفع الیدین نہیں کیا ، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ رکوع کے وقت رفع الیدین کی حدیث منسوخ ہے ۔

بعد الروایۃ کی قید کا مقصد اس مخالفت سے احتراز کرنا ہے جو مخالفت قبل الروایت ہو یا مخالفت کی تاریخ معلوم نہ ہو ، ایسی مخالفت بھی مضر نہ ہوگی ، اگر مخالفت قبل الروایت ہوگی تو اس بات کا احتمال ہے کہ قبل الروایت راوی کا یہی مذہب ہو اور روایت کے بعد حدیث کی وجہ سے ترک کر دیا ہو ، اور مخالفت کی تاریخ معلوم نہ ہونے کی صورت میں اس وجہ سے حدیث ساقط الاعتبار نہ ہوگی کہ حدیث اصالۃً بالیقین حجت ہوتی ہے اور عدم حجیت مشکوک ہے لہٰذا اصل پر عمل کیا جائے گا اور مخالفت کو احسن الوجہین

پر عمل کرتے ہوئے قبل الروایت پر محمول کیا جائے گا۔
اور حدیث کے ظاہر ہونے کا مطلب یہ ہے کہ حدیث کا تعلق ایسے معاملہ سے نہ ہو کہ جس کا عام صحابہ سے مخفی رہنا ممکن ہو جیسا کہ قہقہہ فی الصلوٰۃ سے وجوب وضو کی روایت اس روایت کی بعض صحابہ مثلاً ابو موسیٰ اشعری سے مروی ہے کہ انہوں نے حدیث قہقہہ پر عمل نہیں کیا لہٰذا یہ مخالفت راوی میں طعن شمار نہ ہوگی اسلئے کہ یہ واقعات نادرہ میں سے ہے جسکی وجہ سے حدیث کا بعض صحابہ سے مخفی رہنا ممکن ہے۔

وَاخْتُلِفَ فِيمَا إِذَا أَنْكَرَهُ الْمَرْوِيُّ عَنْهُ قَالَ بَعْضُهُمْ يَسْقُطُ الْعَمَلُ بِهِ وَهُوَ الْأَشْبَهُ وَقَدْ قِيلَ إِنَّ هٰذَا قَوْلُ أَبِي يُوسُفَ خِلَافًا لِمُحَمَّدٍ وَهُوَ فَرْعُ اخْتِلَافِهِمَا فِي شَاهِدَيْنِ شَهِدُوا عَلَى الْقَاضِي بِقَضِيَّةٍ وَهُوَ لَا يَذْكُرُهَا قَالَ أَبُو يُوسُفَ لَا تُقْبَلُ وَقَالَ مُحَمَّدٌ تُقْبَلُ،

ترجمہ اور اس روایت میں اختلاف کیا گیا ہے کہ جس کا مروی عنہ روایت سے انکار کر دے بعض نے کہا ہے کہ اس روایت پر عمل ساقط ہو جائے گا اور یہی اصل کے زیادہ مشابہ ہے اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ یہ قول امام ابو یوسف کا ہے، امام محمد اس کے مخالف ہیں اور یہ اختلاف در اصل اس اختلاف کی فرع ہے جو کہ ایسے دو شاہدوں کی شہادت کے بارے میں ہے کہ جنہوں نے قاضی کے خلاف کسی ایسے قضیہ میں شہادت دی کہ جو قاضی کو یاد نہیں ہے، امام ابو یوسف رہ فرماتے ہیں کہ قاضی کے خلاف شہادت مقبول نہ ہوگی اور امام محمد رح نے فرمایا ہے کہ مقبول ہوگی۔

تشریح مروی عنہ یعنی شیخ اگر روایت سے انکار کرے تو اس روایت کے قبول اور عدم قبول کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے، شیخ کے انکار کی دو صورتیں ہیں (۱) انکار جاحد (۲) انکار متوقف، انکار جاحد یہ ہے کہ شیخ (مروی عنہ) یوں کہے "کذبتَ علیّ" یعنی تم مجھ پر بہتان لگاتے ہو یا یوں کہے مارویتُ لک ہٰذا الحدیث قطّ، میں نے یہ حدیث تم سے ہرگز بیان نہیں کی، اس صورت میں چوں کہ راوی اور مروی عنہ ایک دوسرے کی تکذیب کرتے ہیں لہٰذا راوی اور مروی عنہ میں سے ایک کا کاذب ہونا یقینی ہے اور یہ حدیث میں قبح پیدا کرتا ہے لیکن اس انکار سے راوی اور مروی عنہ میں کسی قسم کا قدح لازم نہیں آتا، یہی وجہ ہے کہ اس حدیث کے علاوہ ان حضرات سے دوسری حدیثیں مقبول ہوں گی۔
انکار کا دوسرا طریقہ متوقف کا انکار ہے مثلاً شیخ (مروی عنہ) یوں کہے "لا اذکر انی

رویت لک ہذا الحدیث، یعنی مجھے آپ سے اس حدیث کا روایت کرنا یاد نہیں ہے یا یوں کہے۔ انی لا اعرفہ، میں اس کو نہیں جانتا۔ اس دوسری صورت میں علماء کا اختلاف ہے اسی اختلاف کیطرف مصنف علیہ الرحمہ نے قال بعضہم سے اشارہ کیا ہے، شیخ ابوالحسن کرخی اور ہمارے اصحاب کی ایک جماعت اور امام احمد بن حنبل کی ایک روایت یہ ہے کہ اس حدیث پر عمل ساقط ہو جائے گا اور یہی اقرب الی الحق ہے اسلئے کہ حدیث نبی صلعم سے اتصال کیوجہ سے حجت ہوتی ہے اور انکار راوی کیوجہ سے اتصال ختم ہو گیا لہٰذا حدیث قابل حجت نہیں رہے گی، اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ عدم حجیت کا قول امام ابو یوسف کا ہے اسمیں امام محمد کا اختلاف ہے ان کے نزدیک مروی عنہ کا بطریق توقف انکار کوئی جرح نہیں ہے اور نہ اس سے حدیث ساقط العمل ہوتی ہے، یہی مذہب امام مالک نیز امام شافعی اور متکلمین کی ایک جماعت کا ہے ان حضرات کا استدلال یہ ہے کہ راوی عادل اور ثقہ ہے جسکی وجہ سے صدق راجح ہوتا ہے اور مروی عنہ کی طرف سے انکار علی سبیل الیقین نہیں ہے لہٰذا اسکی وجہ سے جو صدق عدالت کیوجہ سے ثابت ہوا ساقط نہ ہوگا جس طرح کہ مروی عنہ کے جنون اور موت کیوجہ سے عدالت ساقط نہیں ہوتی۔

وہو فرع اختلافہما فی شاہدین، بعض حضرات نے کہا ہے کہ مذکورہ مسئلہ میں صاحبین کا اختلاف دراصل ایک دوسرے اختلاف کی فرع ہے، اختلاف دراصل اس مسئلہ میں ہے کہ اگر دو شاہد قاضی کے سامنے اس بات کی گواہی دیں کہ آپ نے فلاں قضیہ میں یہ فیصلہ کیا تھا اور قاضی اس سے انکار کرتا ہے اور کہتا ہے کہ مجھے یاد نہیں ہے۔

صورتِ مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے قاضی پر اس بات کا دعویٰ کیا کہ آپ نے فلاں شخص کے خلاف میرے حق میں یہ فیصلہ کیا تھا، قاضی کہتا ہے مجھے تیرے حق میں فیصلہ کرنا یاد نہیں ہے مدعی نے دو شاہد پیش کر دیئے، اس مسئلہ میں صاحبین کے درمیان اختلاف ہے امام ابو یوسف رح فرماتے ہیں کہ ان کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی اسلئے کہ مدار قضا یعنی قاضی مذکورہ دعوے سے منکر ہے لہٰذا ایسا ہی روایت کے مسئلہ میں ہوگا، امام محمد رح فرماتے ہیں کہ شہادت قبول کیجائے گی اسلئے کہ قاضی کی جانب سے نسیان کا احتمال ہے لہٰذا باب روایت میں بھی روایت قبول ہوگی، باب روایت میں ہر ایک نے اپنے اپنے اصول پر عمل کیا ہے۔

وَالطَّعْنُ الْمُبْهَمُ لَا يُوجِبُ جَرْحًا فِي الرَّاوِي كَمَا لَا يُوجِبُ فِي الشَّاهِدِ وَلَا يَمْنَعُ الْعَمَلَ بِهِ إِلَّا إِذَا وَقَعَ مُفَسَّرًا بِمَا هُوَ جَرْحٌ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ مِمَّنِ اشْتَهَرَ بِالنَّصِيحَةِ وَالْإِتْقَانِ دُونَ التَّعَصُّبِ وَالْعَدَاوَةِ مِنْ أَئِمَّةِ الْحَدِيثِ،

ترجمہ اور طعن مبہم راوی میں جرح کو ثابت نہیں کرتا جیسا کہ شاہد میں ثابت نہیں کرتا اور نہ اس حدیث پر عمل کو مانع ہے البتہ اگر طعن مفسر ہو اور ایسا طعن ہو جو متفق علیہ ہو اور ائمہ حدیث میں سے ایسے شخص کی جانب سے ہو جو کہ نصیحت اور تقویٰ میں مشہور ہو نہ کہ تعصب اور عداوت میں۔

تشریح ائمہ حدیث کی جانب سے طعن مبہم یعنی یہ کہنا کہ حدیث مجروح ہے یا منکر ہے راوی میں جرح کو ثابت نہیں کرتا، اسی طرح طعن مبہم شاہد میں بھی جرح کو ثابت نہیں کرتا اور مذکورہ قسم کا طعن حدیث پر عمل سے بھی مانع نہیں ہے البتہ اگر طعن مفسر ہو اور ایسے الفاظ سے ہو جو بالاتفاق طعن کے الفاظ ہیں مثلاً یہ کہ طاعن راوی کی عدالت کی نفی کرے اور نفی بھی ایسے طریقہ سے ہونی چاہئے کہ جو مختلف فیہ نہ ہو یعنی بعض حضرات اس کو طعن شمار کرتے ہوں اور بعض شمار نہ کرتے ہوں مثلاً گھوڑ دوڑ میں حصہ لینا یا کبوتر اڑانا یا روایت کی عادت نہ ہونا وغیرہ، حضرت ابوبکر صدیق کی عادت زیادہ روایت کرنے کی نہیں تھی حالانکہ کوئی شخص بھی عدالت اور اتقان میں آپ کے ہم پلہ نہیں تھا اسی طرح بکثرت فقہی مسائل کا استنباط بھی سبب طعن نہیں ہے بلکہ یہ تو ذہانت اور تیزی طبع کی بات ہے، امام ابو یوسف کو بیس ہزار موضوع حدیثیں یاد تھیں فما ظنک بالصحیح، مذکورہ اشیاء بعض متعصبین کے نزدیک امور جرح میں سے ہیں اور بعض حضرات کے نزدیک امور جرح میں سے نہیں ہیں نیز جرح متفق علیہ ہونے کے ساتھ ساتھ طعن ایسے شخص کی جانب سے ہونا چاہئے جو نصیحت اور اتقان میں مشہور ہو نہ کہ تعصب اور عداوت میں، اسلئے کہ متعصبین نے دین میں بہت خرابیاں پیدا کردی ہیں اسلئے کہ تعصب کی وجہ سے احادیث صحاح کو بھی موضوع قرار دے دیا ہے جیسا کہ ابن جوزی فیروزآبادی اور دارقطنی نے کیا ہے لہٰذا ایسے متعصب کی جرح کا اعتبار نہ ہوگا۔

فَصْلٌ فِي الْمُعَارَضَةِ، وَهٰذِهِ الْحُجَجُ الَّتِي سَبَقَ وُجُوهُهَا مِنَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ لَا تَتَعَارَضُ فِي أَنْفُسِهَا وَضْعًا وَلَا تَتَنَاقَضُ، لِأَنَّ ذٰلِكَ مِنْ أَمَارَاتِ الْعَجْزِ تَعَالَى اللّٰهُ عَنْ ذٰلِكَ وَإِنَّمَا يَقَعُ التَّعَارُضُ بَيْنَهَا لِجَهْلِنَا بِالنَّاسِخِ وَالْمَنْسُوخِ،

ترجمہ یہ فصل معارضہ کے بیان میں ہے، اور یہ حجج کہ جن کا بیان سابق میں گذر چکا ہے یعنی کتاب اور سنت ہیں، یہ آپس میں نہ حقیقۃً متعارض ہوتی ہیں اور نہ متناقض، اسلئے کہ تعارض علامات عجز میں سے ہے اور اللہ تعالیٰ عجز سے پاک ہے، حجج سابقہ میں جو بظاہر تعارض

واقع ہوتا ہے وہ ناسخ اور منسوخ سے ہماری ناواقفیت کیوجہ سے ہوتا ہے۔

تشریح معارضہ لغت میں مقابلہ اور ٹکراؤ کو کہتے ہیں اور بقول صاحب نظامی شارح حسامی معارضہ اس مقابلہ کو کہتے ہیں جو ممانعت کے طور پر ہو، یقال عرض لی کذا، ای استقبلنی فمنعنی مما قصدتہ، بادل کو عارض اسی وجہ سے کہتے ہیں کہ وہ سورج کی شعاعوں اور حرارت کو زمین تک پہنچنے سے روک دیتا ہے۔

معارضہ اصطلاحی: معارضہ کی اصطلاحی تعریف اصولیین کے نزدیک یہ ہے ہی تقابل الحجتین المتساویین لامزیۃ لاحدہما علی الآخر علی وجہ لایمکن الجمع بینہما، تعارض ایسی دو حجتوں کے درمیان ہوگا جو ذات اور وصف کے اعتبار سے متساوی ہوں اور جن کا ایک ساتھ جمع ہونا ممکن نہ ہو، یہی وجہ ہے کہ قوی اور ضعیف کے درمیان تعارض نہیں ہوگا بلکہ قوی ضعیف پر راجح ہوگی مثلاً خبر متواتر اور مشہور کے درمیان تعارض نہیں ہو سکتا، اسی طرح خاص اور عام مخصوص البعض کے درمیان بھی تعارض واقع نہیں ہو سکتا اسلئے کہ ان دونوں کے درمیان ذات کے اعتبار سے تساوی نہیں ہے، اسلئے کہ خاص باعتبار ذات عام مخصوص البعض سے قوی ہوتا ہے نیز تعارض کے لئے وحدات ثمانیہ جن کو شاعر نے ان اشعار میں منظوم کیا ہے ضروری ہے ؎

در تناقض ہشت وحدت شرط داں — وحدت موضوع و محمول و مکاں

وحدت شرط و اضافت جزء و کل، — قوت و فعل است در آخر زماں

وانما یقع التعارض بینہما: اس عبارت سے مصنف ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں۔

اعتراض: کتاب و سنت میں بقول آپ کے تعارض ہو ہی نہیں سکتا، حالانکہ ہم بہت سی آیات اور احادیث میں تعارض کا مشاہدہ کرتے ہیں۔

جواب: کتاب و سنت میں جو بظاہر تعارض نظر آتا ہے وہ درحقیقت ناسخ اور منسوخ سے ناواقفیت کیوجہ سے ہے ورنہ حقیقت میں کوئی تعارض نہیں ہے۔

فائدہ: سوال: فاضل مصنف نے تعارض اور تناقض دونوں کی نفی فرمائی ہے دونوں میں کیا فرق ہے۔

جواب: تعارض ہو یمنع ثبوت الحکم من غیر ان یتعرض بالدلیل، معارضہ میں مخالف کی دلیل سے تعارض کئے بغیر دوسری دلیل سے مدعی کی نقیض کو ثابت کرنا ہوتا ہے، اور تناقض تخلف الحکم عن الدلیل کو کہتے ہیں یعنی دلیل موجود ہو مگر حکم موجود نہ ہو، یا علت موجود ہو معلول موجود نہ ہو، حکم اور معلول کا موجود نہ ہونا یا تو کسی مانع کی وجہ سے ہوگا یہ ان حضرات کے نزدیک ہے جو تخصیص علت

یعنی تخلف الحکم عن الدلیل کے جواز کے قائل نہیں ہیں یا بغیر مانع کے تخلف ہو یہ ان حضرات کے نزدیک جو تخصیص علت کے جواز کے قائل ہیں، تخصیص علت بطلان دلیل کو مستلزم ہوتی ہے یعنی جب دلیل موجود ہے اور اس کا مدلول موجود نہیں ہے تو اس کا مطلب ہے کہ اس مدلول کو یہ دلیل نہیں ہے ورنہ دونوں میں تخلف نہ ہوتا۔

سوال: مصنف نے تعارض اور تناقض دونوں کی نفی کیوں کی ہے۔

جواب: تعارض چونکہ تناقض کو مستلزم ہوتا ہے لہٰذا تعارض کی نفی تناقض کی نفی کو مستلزم ہوتی ہے اسلئے کہ جب دو نصوں کے درمیان تعارض ہوتا ہے تو ان کا حکم بھی مختلف ہوتا ہے اور یہی تناقض ہے۔ (فیہ نظر)

وَحُكْمُ الْمُعَارَضَةِ بَيْنَ الْآيَتَيْنِ الْمَصِيْرُ إِلَى السُّنَّةِ وَبَيْنَ السُّنَّتَيْنِ الْمَصِيْرُ إِلَى الْقِيَاسِ وَأَقْوَالِ الصَّحَابَةِ عَلَى التَّرْتِيْبِ فِي الْحُجَجِ إِنْ أَمْكَنَ لِأَنَّ التَّعَارُضَ لَمَّا ثَبَتَ بَيْنَ الْحُجَّتَيْنِ تَسَاقَطَ لِانْدِفَاعِ كُلِّ وَاحِدَةٍ مِنْهُمَا بِالْأُخْرٰى فَيَجِبُ الْمَصِيْرُ إِلٰى مَا بَعْدَهُمَا مِنَ الْحُجَّةِ،

ترجمہ دو آیتوں کے درمیان تعارض کا حکم سنت کی طرف رجوع کرنا ہے اور دو سنتوں کے درمیان تعارض کا حکم اگر ترتیب ممکن ہو تو ادلہ کی ترتیب کے مطابق قیاس اور اقوال صحابہ کیطرف رجوع کرنا ہے اسلئے کہ جب دو حجتوں کے درمیان تعارض واقع ہوتا ہے تو دونوں حجتیں ساقط ہو جاتی ہیں اسلئے کہ دونوں میں سے ہر ایک دوسری کو دفع کرتی ہے بالآخر دونوں حجتوں سے کم درجہ کی حجت کی طرف رجوع کرنا واجب ہوتا ہے۔

تشریح فاضل مصنف معارضہ کا حکم بیان فرما رہے ہیں، مقصود چونکہ حکم ہی ہوتا ہے اسی وجہ سے مصنف نے معارضہ کے ارکان و شرائط بعد میں اور حکم کو پہلے بیان کیا ہے،

معارضہ کا حکم یہ ہے کہ جب دو آیتوں کے درمیان تعارض واقع ہو جائے تو تاریخ نزول معلوم کرنی چاہئے، اگر تاریخ معلوم ہو جائے تو مؤخر پر جو کہ ناسخ ہے عمل کیا جائے اور مقدم کو ترک کر دیا جائے، اور اگر تاریخ کا علم نہ ہو سکے تو اگر سنت موجود ہو تو سنت کیطرف رجوع کیا جائے ورنہ قول صحابہ اور اس کے بعد قیاس کی جانب رجوع کیا جائے، تیسری آیت کیطرف رجوع نہ کیا جائے اسلئے کہ اس سے ترجیح بکثرت الادلہ لازم آئے گی جس سے ایک آیت کو دوسری آیت پر

ترجیح دینا لازم آئے گا جو کہ جائز نہیں ہے۔
دو آیتوں کے درمیان تعارض کی مثال: اللہ تعالےٰ کا قول فاقرءوا ما تیسر من القرآن، کا تعارض اللہ تعالےٰ کے قول، واذا قرئ القرآن فاستمعوا لہ وانصتوا، کے ساتھ ہے، اول آیت اپنے عموم کیوجہ سے قرأت کو مقتدی پر بھی واجب کرتی ہے اور ثانی آیت اپنے خصوص کیوجہ سے مقتدی سے قرأت کی نفی کرتی ہے حالانکہ دونوں آیتیں صلوٰۃ کے بارے میں نازل ہوئی ہیں لہٰذا دونوں آیتوں میں تعارض واقع ہو گیا اور دونوں آیتوں کے نزول کی تاریخ معلوم نہیں ہے کہ ایک کو ناسخ اور دوسری کو منسوخ قرار دیا جاسکے لہٰذا حدیث کی جانب رجوع کیا جائے گا اور حدیث یہ ہے جس کو ابو موسیٰ اشعری نے آپ صلعم سے روایت کیا ہے قال علیہ السلام، واذا قرئ فانصتوا، رواہ مسلم، اور ابن ماجہ نے ابوہریرہ سے روایت کیا ہے قال علیہ السلام، انما جعل الامام لیوتم بہ فاذا کبر فکبروا واذا قرء فانصتوا، مؤطا میں امام محمد رح نے شرط شیخین پر جابر رض سے روایت کیا ہے قال النبی ؐ، من صلیٰ خلف الامام فان قرأۃ الامام قرأۃ لہٗ۔
وبین السنتین المصیر الے القیاس واقوال الصحابۃ: اور اگر دو حدیثوں کے درمیان تعارض واقع ہو تو قیاس اور اقوال صحابہ کیطرف رجوع کیا جائے گا، مصنف نے چونکہ قیاس کو مقدم اور اقوال صحابہ کو مؤخر ذکر کیا ہے اس سے اقوال صحابہ پر قیاس کو مقدم کرنے کا شبہ پیدا ہوتا ہے حالانکہ ایسی بات نہیں ہے اسلئے کہ ہمارے نزدیک واؤ مطلق جمع کے لئے آتا ہے اس کی تائید صاحب منار کی عبارت سے ہوتی ہے اسلئے کہ صاحب منار نے واؤ کی بجائے اَوْ ذکر کیا ہے جو کہ کسی کے نزدیک بھی ترتیب پر دلالت نہیں کرتا، فخر الاسلام کے نزدیک اقوال صحابہ ہر حال میں قیاس پر مقدم ہیں اقوال صحابہ خواہ مدرک بالقیاس ہوں یا نہ ہوں، اور بعض حضرات کے نزدیک قیاس ہر حال میں اقوال صحابہ پر مقدم ہے اور بعض حضرات نے دونوں میں تطبیق دی ہے اور کہا ہے کہ اگر اقوال صحابہ مدرک بالقیاس نہ ہوں تو اقوال صحابہ قیاس پر مقدم ہوں گے اور اگر مدرک بالقیاس ہوں تو قیاس مقدم ہوگا۔
دو حدیثوں میں تعارض کے وقت قیاس کی جانب رجوع کیا جائے گا، روایت پر قیاس کی ترجیح کی مثال وہ روایت ہے جس کو نعمان بن بشیر نے روایت کیا ہے، ان النبی صلعم صلیٰ صلوٰۃ الکسوف رکعتین کل رکعۃ برکوع وسجدتین، اور حضرت عائشہ صدیقہ سے مروی ہے جس کو صحیحین نے روایت کیا ہے، انہ صلعم صلاہا باربع رکعات واربع سجدات، یعنی آپ نے دو رکعت میں چار رکوع اور چار سجدے کئے، لہٰذا دونوں روایتوں میں تعارض واقع ہو گیا جس کیوجہ سے قیاس

کیجانب رجوع کیا جائے گا، یعنی صلوٰۃ کسوف کو دیگر نمازوں پر قیاس کیا جائے گا لہٰذا جسطرح دیگر تمام نمازیں ایک رکعت میں ایک رکوع اور دو سجدوں سے پڑھی جاتی ہیں اسیطرح صلوٰۃ کسوف بھی پڑھی جائے گی۔

علی الترتیب فی الحجۃ ان امکن : تقدیم اقوال صحابہ کے بارے میں ماقبل میں دو قول ذکر کیے گئے ہیں اول یہ کہ اقوال صحابہ ہر حال میں مقدم ہوں گے خواہ مدرک بالقیاس ہوں یا نہ ہوں، دوسرا قول یہ ہے کہ قیاس ہر حال میں مقدم ہوگا اقوال صحابہ مدرک بالقیاس ہوں یا نہ ہوں، مصنف علیہ الرحمہ نے ایسی عبارت اختیار فرمائی ہے کہ جس سے دونوں قول مراد لئے جا سکتے ہیں، جو حضرات جواز تقلید صحابی کے قائل ہیں اور اقوال صحابہ کو قیاس پر ہر حال میں مقدم سمجھتے ہیں ان کے نزدیک علی الترتیب فی الحجۃ کا تعلق معارضہ کی تمام صورتوں سے ہوگا خواہ تعارض آیتین کے درمیان ہو یا سنتین کے درمیان، یعنی اگر آیتین کے درمیان تعارض واقع ہو تو سنت کیطرف اور اگر سنتین کے درمیان واقع ہو تو اقوال صحابہ اور پھر قیاس کیجانب رجوع کیا جائیگا رجوع علی الترتیب کا یہی مطلب ہے۔

اور جو حضرات تقلید صحابی کو جائز نہیں سمجھتے اور قیاس کو قول صحابی پر ہر حال میں مقدم سمجھتے ہیں ان حضرات کے نزدیک علی ترتیب الحجۃ کا تعلق معارضہ کی تمام صورتوں سے نہیں ہے بلکہ صرف آیتین میں تعارض سے ہے، مطلب یہ ہوگا کہ کتاب سنت پر مقدم ہے اگر کتاب پر عمل ممکن نہ ہو تو سنت کیطرف رجوع کیا جائے گا اور اگر سنت پر بھی عمل ممکن نہ ہو تو اقوال صحابہ اور قیاس میں سے کسی ایک کی جانب رجوع کیا جائے گا، اور واؤ اَوْ کے معنے میں ہوگا۔

ان امکن : اگر ممکن ہو تو مذکورہ ترتیب پر عمل کیا جائے گا اور اگر ممکن نہ ہو بایں طور کہ آیتین کے درمیان تعارض کے وقت سنت ہی نہ ہو یا ہو تو ان کے درمیان میں بھی تعارض ہو اسی طرح سنتین کے درمیان تعارض کے بعد اقوال صحابہ موجود نہ ہوں یا ہوں تو ان میں بھی تعارض ہو، علیٰ ہٰذا القیاس قیاسین کے درمیان میں بھی تعارض ہو تو ایسی صورت میں تقریر اصول یعنی ہر شئے کو اس کی اسی اصل پر باقی رکھا جائے گا کہ جس پر وہ دلیلین کے وارد ہونے سے پہلے تھی۔

لان التعارض الخ : مصنف رحمہ اللہ معارضہ کے حکم پر دلیل پیش کر رہے ہیں یعنی اگر آیتین میں تعارض واقع ہو جائے تو سنت کیطرف رجوع اسلئے ہوگا کہ تعارض کیوجہ سے اذا تعارضا تساقطا کے قاعدہ کے مطابق آیتین ساقط ہو جائیں گی لہٰذا آیتین سے ادنیٰ دلیل یعنی سنت کی طرف رجوع کرنا ضروری ہوگا اور یہ تیسری دلیل جس کی طرف رجوع کیا گیا ہے حجتین متعارضین کی جنس سے نہ ہو یعنی اگر دو آیتوں کے درمیان تعارض واقع ہو تو تیسری آیت کیطرف رجوع نہیں کیا جائے گا

البتہ سنت کی طرف رجوع کیا جائیگا اسلئے کہ سنت آیت کی جنس سے نہیں ہے۔

وَعِنْدَ تَعَذُّرِ الْمَصِيْرِ إِلَيْهِ يَجِبُ تَقْرِيْرُ الْأُصُوْلِ كَمَا فِيْ سُؤْرِ الْحِمَارِ وَلَمْ يَصْلُحِ الْقِيَاسُ شَاهِدًا لِأَنَّهُ لَا يَصْلُحُ نَصْبُ الْحُكْمِ اِبْتِدَاءً قِيْلَ إِنَّ الْمَاءَ عُرِفَ طَاهِرًا فِي الْأَصْلِ فَلَا يَتَنَجَّسُ بِالتَّعَارُضِ وَلَمْ يَزُلْ بِهِ الْحَدَثُ فَوَجَبَ ضَمُّ التَّيَمُّمِ إِلَيْهِ وَسُمِّيَ مَشْكُوْكًا،

ترجمہ اگر ما بعد کی طرف رجوع متعذر ہو تو اصل پر باقی رکھنا واجب ہوگا جیسا کہ سور حمار میں، اور قیاس میں کسی ایک کے لئے بھی دلیل بننے کی صلاحیت نہیں ہے اسلئے کہ قیاس میں ابتداءً حکم ثابت کرنے کی صلاحیت نہیں ہوتی، کہا گیا ہے کہ وہ پانی جو گدھے کا جوٹھا ہے اصل میں پاک ہی تھا لہٰذا تعارض کی وجہ سے ناپاک نہ ہوگا اور اس پانی سے حدث بھی زائل نہ ہوگا لہٰذا اسکے ساتھ تیمم کا ملانا واجب ہوگا اور سور حمار کا مشکوک نام رکھا جائے گا۔

تشریح مصنف حسامی فرماتے ہیں کہ اگر دو آیتوں میں تعارض کی صورت میں تیسری حجت کی طرف رجوع کرنا متعذر ہو جائے اس طور پر کہ دو سنتیں بھی متعارض ہوں اور اقوال صحابہ اور قیاس بھی متعارض ہوں اور اس کے علاوہ کوئی دلیل موجود نہ ہو تو ایسی صورت میں ہر شے کو اس کی اصل پر باقی رکھا جائے گا یعنی ورود دلیلین سے قبل جو حکم تھا اسی کو برقرار رکھا جائیگا مثلاً سور حمار میں دلائل متعارض ہیں اس طور پر کہ حضرت جابر رضؓ سے مروی ہے کہ آنحضرت صلعم سے گدھوں کے جھوٹے پانی کے بارے میں معلوم کیا گیا کہ اس سے وضو کیا جا سکتا ہے؟ آپؐ نے فرمایا ہاں! اس سے معلوم ہوا کہ سور حمار پاک ہے، اور حضرت انس رضؓ سے روایت ہے کہ رسول صلعم نے حمار اہلی کے گوشت سے منع فرمایا ہے اور کہا ہے کہ وہ نجس ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ سور حمار نجس ہے، نیز سور حمار کے بارے میں صحابہ کے اقوال بھی متعارض ہیں، ابن عمر نے فرمایا کہ سور حمار نجس ہے، اور ابن عباس فرماتے تھے کہ گدھا گھاس پتہ کھاتا ہے لہٰذا اس کا سور پاک ہے لہٰذا اس کے سور سے وضو کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، سور حمار کے بارے میں قیاس بھی متعارض ہے لہٰذا قیاس بھی کسی کی تائید نہیں کر سکتا، قیاس کے تعارض کی صورت یہ ہے، سور حمار کو اگر اس کے پسینہ پر قیاس کیا جائے تو سور حمار پاک ہونا چاہئے کیونکہ ظاہر روایت میں گدھے کا پسینہ پاک ہے اور اگر اس کے دودھ پر قیاس کریں تو سور حمار ناپاک

ہونا چاہئے اسلئے کہ گدھی کا دودھ اصح روایت کے اعتبار سے نجس ہے اور اسی طرح سور حمار کو نجس ہونے میں سور کلب پر قیاس کرنا بھی ممکن نہیں ہے اسلئے کہ حمار کے اندر ضرورت متحقق ہے اور کتے میں کوئی ضرورت نہیں ہے، اسی طرح سور حمار کو پاک قرار دینے میں سور ہرہ پر بھی قیاس نہیں کر سکتے اسلئے کہ ہرہ کے اندر حمار کی بہ نسبت ضرورت زیادہ ہے، پس جب حمار میں کتے کی بہ نسبت ضرورت زیادہ ہے اور ہرہ کے اندر حمار کی بہ نسبت ضرورت زیادہ ہے تو اب اگر سور ہرہ پر قیاس کر کے سور حمار کی طہارت ثابت کی گئی یا سور کلب پر قیاس کر کے سور حمار کی نجاست ثابت کی گئی تو قیاس کا یہ اثبات بغیر علت مشترکہ کے ہوگا حالانکہ یہ باطل ہے کیونکہ قیاس بغیر علت کے ابتداءً کسی حکم کو ثابت کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا،

الغرض جب سور حمار کے سلسلہ میں دلائل متعارض ہیں تو گدھے کے جھوٹے پانی کا اپنی اصل کے اعتبار سے پاک ہونا یقینی ہے اسلئے کہ پانی اپنی خلقت کے اعتبار سے پاک ہے لہٰذا لعاب حمار سے اس کا ناپاک ہونا مشکوک ہے، الیقین لایزول بالشک کے قاعدہ سے پانی ناپاک نہ ہوگا لہٰذا اگر سور حمار کے علاوہ دوسرا پانی موجود نہ ہو تو اسی پانی کا استعمال ضروری ہوگا، البتہ اگر مشکوک سے محدث وضو کرے تو اس کا حدث زائل نہ ہوگا اسلئے کہ محدث کا حدث یقینی ہے اور سور حمار مشکوک ہے لہٰذا یہاں بھی قاعدہ مشہورہ الیقین لایزول بالشک کی بنا پر یقینی شے مشکوک سے زائل نہیں ہوگی لہٰذا وضو کے ساتھ تیمم بھی ضروری ہوگا، سور حمار کے بارے میں چونکہ دلائل متعارض ہیں اور اس کا حکم مشتبہ ہے اسلئے اسکا نام مشکوک یا مشکل رکھا گیا ہے۔

وَاَمَّا اِذَا وَقَعَ التَّعَارُضُ بَيْنَ الْقِيَاسَيْنِ لَمْ يَسْقُطَا بِالتَّعَارُضِ لِيَجِبَ الْعَمَلُ بِالْحَالِ بَلْ يَعْمَلُ الْمُجْتَهِدُ بِاَيِّهِمَا شَاءَ بِشَهَادَةِ قَلْبِهٖ لِاَنَّ الْقِيَاسَ حُجَّةٌ يُعْمَلُ بِهٖ اَصَابَ الْمُجْتَهِدُ الْحَقَّ اَوْ اَخْطَأَ فَكَانَ الْعَمَلُ بِاَحَدِهِمَا وَهُوَ حُجَّةٌ اِطْمَأَنَّ قَلْبُهٗ اِلَيْهَا بِنُوْرِ الْفِرَاسَةِ اَوْلٰى مِنَ الْعَمَلِ بِالْحَالِ،

ترجمہ لیکن اگر دو قیاسوں کے درمیان تعارض واقع ہو تو تعارض کیوجہ سے دونوں قیاس ساقط نہ ہوں گے کہ عمل بالحال کا واجب ہونا لازم آئے بلکہ مجتہد دونوں قیاسوں میں سے تحری کے ساتھ جس پر چاہے عمل کرے گا اور استصحاب حال کیطرف رجوع نہ کرے گا اسلئے کہ

قیاس حجت معمول بہا ہے خواہ مجتہد خطا کرے یا صواب، لہٰذا کسی ایک قیاس پر (تعارض کے وقت) عمل کرنا عمل بالحال سے اولیٰ ہوگا درانحالیکہ قیاس ایسی حجت ہے کہ جس کی طرف مجتہد کا قلب نور فراست سے مطمئن ہوا ہے۔

تشریح اگر دو قیاسوں کے درمیان تعارض واقع ہو جائے تو تساقط نہیں ہوتا بخلاف نصین کے بلکہ احد القیاسین پر تحری کے ساتھ عمل کیا جائے گا تاکہ عمل بالحال کی ضرورت ہی پیش نہ آئے اسلئے کہ قیاس معمول بہا حجت شرعیہ ہے اور عمل بالحال (تقریر الاصول) کوئی حجت شرعیہ نہیں ہے،

سوال: مصنف حسامی کی عبارت میں تعارض ہے اسلئے کہ مسئلہ سور حمار میں فرمایا تھا کہ جب دو قیاسوں کے درمیان تعارض واقع ہو اور رجوع الیٰ مابعد متعذر ہو تو تقریر اصول پر عمل کیا جائے گا اور یہاں فرما رہے ہیں کہ اگر دو قیاسوں کے درمیان تعارض واقع ہو تو تقریر اصول پر عمل نہ ہوگا بلکہ مجتہد کے لئے تحری کے ساتھ کسی ایک قیاس پر عمل کرنا واجب ہوگا۔

جواب: دونوں مسئلوں میں فرق ہے، اگر تعارض اوپر سے قیاسین تک پہونچا ہو تو تقریر اصول پر عمل ہوگا اور اگر تعارض ابتداءً قیاسین میں واقع ہوا ہو تو تقریر اصول پر عمل نہ ہوگا بلکہ احد القیاسین پر تحری کے ذریعہ عمل ہوگا۔

تفصیل اس اجمال کی یہ ہے، اگر اولاً تعارض سنتین میں واقع ہوا اور اس کے بعد اقوال صحابہ اور پھر قیاسین میں بھی تعارض ہو گیا تو عمل بالحال (تقریر الاصول) ضروری ہوگا جیسا کہ مسئلہ سور حمار میں گذر گیا ہے، اور اگر تعارض اوپر سے واقع نہیں ہوا بایں طور کہ اس مسئلہ میں نہ کوئی نص ہے اور نہ قول صحابی ہے بلکہ مسئلہ بالکلیہ قیاسی ہے تو اس صورت میں قیاسین میں تعارض کی وجہ سے تساقط نہیں ہوگا بلکہ احد القیاسین پر تحری کے ساتھ عمل ضروری ہوگا، مثلاً کسی کے پاس دو کپڑے ہیں ایک طاہر اور دوسرا نجس مگر یہ معلوم نہیں کہ کونسا طاہر ہے اور کونسا نجس ہے لہٰذا اس صورت میں اذا تعارضا تساقطا کا قاعدہ جاری کرتے ہوئے برہنہ نماز پڑھنا درست نہ ہوگا بلکہ تحری کر کے کسی ایک کپڑے کو پاک قرار دیکر اسی میں نماز ادا کرنی ہوگی اسلئے کہ ستر عورت کا کوئی بدل نہیں ہے،

دوسری مثال یہ ہے کہ دو برتنوں میں پانی ہے ایک میں نجس ہے اور دوسرے میں غیر نجس مگر متعین طور پر معلوم نہیں ہے، پینے کے لئے پانی کی ضرورت ہے اس پانی کے علاوہ اور پانی بھی نہیں ہے قیاسین میں تعارض ہے لہٰذا اس تعارض کی وجہ سے تساقط نہیں ہوگا کہ دونوں پانیوں کو چھوڑ دیا جائے اور پیاسا مر جائے بلکہ تحری کے ذریعہ ایک پانی کو طاہر قرار دے کر استعمال کرے گا اسلئے کہ پینے کے لئے پانی کا کوئی بدل موجود نہیں ہے۔

ثُمَّ التَّعَارُضُ اِنَّمَا یَتَحَقَّقُ بَیْنَ الْحُجَّتَیْنِ بِاِیْجَابِ کُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا ضِدَّ مَا یُوْجِبُهُ الْاُخْرٰی فِیْ وَقْتٍ وَاحِدٍ فِیْ مَحَلٍّ وَاحِدٍ مَعَ تَسَاوِیْهِمَا فِی الْقُوَّةِ،

ترجمہ حجتین کے درمیان تعارض اس وقت متحقق ہوتا ہے جبکہ ہر حجت اس کی ضد کو ثابت کرے جس کو دوسری حجت ثابت کر رہی ہے، وقت واحد اور محل واحد میں جب کہ دونوں حجتیں قوت میں مساوی ہوں۔

تشریح مصنف علیہ الرحمہ معارضہ کے حکم کے بیان سے فارغ ہونے کے بعد معارضہ کے ارکان اور شرائط کو بیان فرمارہے ہیں، دو نصوں کے درمیان معارضہ اسی وقت واقع ہوگا جبکہ دونوں نصیں ذات اور وصف کے اعتبار سے متساوی القوۃ ہوں، یہی وجہ ہے کہ خبر متواتر اور خبر مشہور کے درمیان تعارض واقع نہ ہوگا اسلئے کہ دونوں میں ذات کے اعتبار سے مساوات نہیں ہے متواتر اپنی ذات کے اعتبار سے قوی ہے اور مشہور ضعیف، اسی طرح کتاب اللہ کے خاص اور عام مخصوص البعض میں بھی ذات کے اعتبار سے تفاوت ہونے کی وجہ سے تعارض واقع نہ ہوگا، علیٰ ہٰذا القیاس کتاب اللہ کے مفسر اور محکم نیز اشارۃ النص اور عبارۃ النص کے درمیان میں بھی وصف کے اعتبار سے مساوی نہ ہونے کیوجہ سے تعارض نہ ہوگا۔

مصنف نے رکن اور شرط کو علیحدہ علیحدہ بیان نہیں کیا اجمالاً ذکر کیا ہے، تفصیل یہ ہے اختلاف الحجتین علیٰ سبیل المانعت رکن ہے اور اتحاد وقت و محل وغیرہ شرط ہے اگر اتحاد وقت نہ ہوگا تو تعارض نہ ہوگا مثلاً شراب ابتدار اسلام میں حلال تھی بعد میں حرام ہوگئی لہٰذا شراب کی حلت اور حرمت میں کوئی تعارض نہیں ہے، اسی طرح نکاح اجنبیہ سے حلت کو ثابت کرتا ہے مگر ماں کی حلت کو ثابت نہیں کرتا لہٰذا اختلاف محل کیوجہ سے کوئی اختلاف نہیں۔

وَاخْتَلَفَ مَشَائِخُنَا اَنَّ خَبَرَ النَّفْیِ هَلْ یُعَارِضُ خَبَرَ الْاِثْبَاتِ اَمْ لَا وَاخْتَلَفَ عَمَلُ اَصْحَابِنَا الْمُتَقَدِّمِیْنَ فِیْ ذٰلِكَ فَقَدْ رُوِیَ اَنَّ بَرِیْرَةَ اُعْتِقَتْ وَزَوْجُهَا عَبْدٌ وَرُوِیَ اَنَّهَا اُعْتِقَتْ وَزَوْجُهَا حُرٌّ مَعَ اِتِّفَاقِهِمْ عَلٰی اَنَّهٗ کَانَ عَبْدًا فَاَصْحَابُنَا اَخَذُوْا بِالْمُثْبِتِ وَرُوِیَ اَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ تَزَوَّجَ مَیْمُوْنَةَ وَهُوَ حَلَالٌ وَرُوِیَ اَنَّهٗ عَلَیْهِ السَّلَامُ تَزَوَّجَهَا وَهُوَ مُحْرِمٌ وَاتَّفَقَتِ الرِّوَایَاتُ اَنَّهٗ لَمْ یَکُنْ فِی الْحِلِّ الْاَصْلِیِّ فَجَعَلَ اَصْحَابُنَا

الْعَمَلُ بِالنَّافِي أَوْلَى وَقَالُوا فِي الْجَرْحِ وَالتَّعْدِيْلِ إِنَّ الْجَرْحَ أَوْلَى وَهُوَ الْمُثْبِتُ،

ترجمہ اور ہمارے اصحاب کے درمیان اس بات میں اختلاف ہے کہ خبر نفی خبر اثبات کیساتھ معارض ہو سکتی ہے یا نہیں، اور اس (تعارض) کے بارے میں ہمارے علماء متقدمین کا عمل بھی مختلف ہے، روایت کیا گیا ہے کہ جب حضرت بریرہ آزاد کی گئیں تو ان کے شوہر (مغیث) غلام تھے اور یہ بھی مروی ہے جب وہ آزاد کی گئیں تو ان کے شوہر آزاد تھے، نیز اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ مغیث درحقیقت غلام تھے، مذکورہ مسئلہ میں ہمارے اصحاب ثلثہ نے خبر مثبت کو اختیار کیا ہے اور روایت کیا گیا ہے کہ رسول اللہ صلعم نے غیر محرم ہونے کی حالت میں نکاح فرمایا تھا اور یہ بھی روایت کیا گیا ہے کہ نکاح کے وقت آپ محرم تھے، اور روایات اس بات پر متفق ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم حل اصلی میں نہیں تھے تو ہمارے اصحاب نے خبر نفی پر عمل اولیٰ سمجھا ہے اور ہمارے اصحاب نے جرح و تعدیل کے بارے میں فرمایا کہ جرح اولیٰ ہے اسلئے کہ جرح مثبت ہے۔

تشریح فاضل مصنف فرماتے ہیں کہ ہمارے علماء کے درمیان اس بات میں اختلاف ہے کہ خبر نفی خبر اثبات کی معارض ہو سکتی ہے یا نہیں، خبر اثبات یعنی مثبت سے مراد یہ ہے کہ وہ اس امر زائد کو ثابت کرے جو ماضی میں ثابت نہیں تھا اور خبر نفی یعنی نافی سے مراد یہ ہے کہ وہ اس امر زائد کی نفی کرے اور سابقہ حالت ہی کی خبر دے مثلاً ایک شخص زید کے مرنے کی خبر دیتا ہے یہ خبر مثبت ہے اسلئے کہ مخبر امر عارض کی خبر دے رہا ہے جو سابق میں نہیں تھا اور دوسرا شخص زید کے نہ مرنے کی خبر دے رہا ہے تو خبر نفی ہے اسلئے کہ یہ شخص حالت عارضہ یعنی موت کی نفی کر رہا ہے اور ماضی کی حالت سابقہ یعنی حیات ہی کو بیان کر رہا ہے۔

عیسٰی بن ابان اور معتزلہ میں سے قاضی عبدالجبار کا مذہب یہ ہے کہ ان دونوں کے درمیان تعارض واقع ہو سکتا ہے کیونکہ مخبر نافی اور مخبر مثبت دونوں عدالت کی شرائط سے متصف ہیں جب ایسا ہے تو دونوں کی خبروں میں تعارض واقع ہوگا اور اس تعارض کو رفع کرنے کے لئے کسی دوسری وجہ سے ترجیح طلب کیجائے گی، اور ہمارے علماء میں سے شیخ ابوالحسن کرخی اور اصحاب شافعی نے کہا کہ اثبات نفی پر مقدم ہوتا ہے اثبات کے مقابلہ میں نفی کو ترک کر دیا جاتا ہے لہٰذا ان دونوں کے درمیان حقیقت میں کوئی تعارض نہیں۔

ان کی دلیل یہ ہے کہ مثبت حقیقت کی خبر دیتا ہے اور نافی ظاہر پر اعتماد کرتا ہے اور حقیقت

کی خبر دینے والے کا قول مقدم ہوتا ہے لہٰذا مثبت کی خبر مقدم ہوگی جیسا کہ جرح و تعدیل میں اگر تعارض ہو تو جارح کا قول معدّل (تعدیل کرنے والے کے قول پر) راجح ہوتا ہے کیوں کہ جارح حقیقت کی خبر دیتا ہے اور معدل ظاہر پر اعتماد کرتا ہے۔

اختلف عمل اصحابنا المتقدمین، صاحب حسامی فرماتے ہیں کہ ہمارے علماء متقدمین (امام ابوحنیفہ امام ابویوسف، امام محمد) کا عمل نفی اور اثبات کے تعارض کی صورت میں مختلف ہے چنانچہ ان حضرات نے بعض صورتوں میں مثبت پر عمل کیا ہے اور بعض صورتوں میں نافی پر عمل کیا ہے مثلاً خیار عتق کے مسئلہ میں کہ اگر منکوحہ باندی کو آزاد کر دیا جائے اور اس کا شوہر آزاد ہو تو اس باندی کو خیار عتق یعنی فسخ نکاح کا اختیار ہوگا جیسا کہ شوہر کے غلام ہونے کی صورت میں یہ اختیار حاصل ہوتا ہے، امام شافعیؒ اس مسئلہ میں مخالف ہیں چنانچہ ان کے نزدیک شوہر کے آزاد ہونے کی صورت میں باندی کو اختیار نہیں ہوتا، علماء احناف نے اس مسئلہ میں خبر مثبت پر عمل کیا ہے اور خبر نفی کو ترک کیا ہے اس طور پر کہ عروہ بن زبیر نے عائشہ رضی سے روایت کی ہے کہ جب بریرہ کو آزاد کیا گیا تو ان کا شوہر (مغیث) غلام تھا اور اللہ کے رسول صلعم نے بریرہ کو خیار عتق دیا تھا اس وقت آپ نے فرمایا تھا "ملکت بضعک فاختاری" یہ حدیث نافی ہے اسلئے کہ اس حدیث میں حریت زوج کی نفی کی گئی ہے اور زوج کی حالت سابقہ یعنی عبدیت ہی کو بیان کیا گیا ہے، دوسری روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ بریرہ کو اختیار کے وقت ان کے شوہر آزاد تھے، ابراہیم نے اسود سے اور اسود نے حضرت عائشہ سے روایت کی ہے کہ بریرہ کا شوہر اس وقت جبکہ بریرہ کو آزاد کیا گیا تھا آزاد تھا پس یہ حدیث ایک امر زائد یعنی حریت زوج کو ثابت کرتی ہے اسلئے یہ حدیث مثبت ہوگی اور اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ بریرہ کا شوہر درحقیقت یعنی عتق سے پہلے غلام تھا اور بعد میں آزاد ہوا ہے البتہ اس بارے میں اختلاف ہے کہ جب رسول اللہ صلعم نے بریرہ کو خیار دیا تھا اس وقت وہ غلام تھا یا آزاد ہو چکا تھا، امام شافعی رح فرماتے ہیں کہ بریرہ کا شوہر اس وقت غلام تھا آزاد نہیں ہوا تھا لہٰذا امام شافعی نے خبر نافی پر عمل کرتے ہوئے فرمایا کہ منکوحہ باندی کو خیار عتق صرف اسی صورت میں ہوگا جبکہ منکوحہ باندی کی آزادی کے وقت اس کا شوہر غلام ہو، اور علماء احناف نے فرمایا کہ جب بریرہ آزاد ہوئی اور اللہ کے رسولؐ نے ان کو خیار عتق دیا تو اس وقت ان کا شوہر آزاد تھا، لہٰذا علماء احناف نے خبر مثبت پر عمل کرتے ہوئے فرمایا کہ منکوحہ باندی کو اس وقت بھی خیار عتق حاصل ہوگا جب اس کا شوہر اس کی آزادی کے وقت آزاد ہو اور جب شوہر کے آزاد ہونے کی صورت میں منکوحہ باندی کو خیار عتق حاصل ہوتا ہے تو شوہر کے غلام ہونے کی صورت میں بطریق اولیٰ خیار حاصل ہوگا، اسی وجہ سے علماء

احناف نے فرمایا کہ اگر منکوحہ باندی آزاد ہوئی تو اس کو خیار عتق حاصل ہوگا خواہ اس کا شوہر اسوقت غلام ہو یا آزاد ہو۔

خلاصہ یہ کہ مذکورہ مسئلہ میں علماء احناف نے مثبت پر عمل کیا ہے اور جس مسئلہ میں احناف نے خبر نافی پر عمل کیا ہے وہ حالت احرام میں نکاح کا مسئلہ ہے۔ مسئلہ مختلف فیہ ہے امام شافعی کے نزدیک حالت احرام میں نکاح جائز نہیں ہے اور احناف کے نزدیک جائز ہے، وجہ اختلاف اس مسئلہ میں دو حدیثیں ہیں ایک حدیث یزید بن اصم کی ہے جس کو مسلم نے روایت کیا ہے "انہ تزوجہا وہو حلال بسرف" حضرت میمونہ سے آپ نے مقام سرف میں نکاح فرمایا تھا حال یہ کہ آپ احرام میں نہیں تھے یزید کی یہ روایت مثبت ہے اسلئے کہ امر زائد (حل طاری) کو ثابت کر رہی ہے، امام شافعی رح نے اسی پر عمل کرتے ہوئے فرمایا کہ حالت احرام میں نکاح ناجائز ہے جیسا کہ وطی ناجائز ہے، دوسری روایت ابن عباسؓ کی ہے۔ "انہ صلی اللہ علیہ وسلم تزوج میمونۃ وہو محرم" آپ نے حضرت میمونہ سے حالت احرام میں نکاح فرمایا تھا، ابن عباسؓ کی یہ روایت نافی ہے اسلئے کہ حل طاری کی نفی کر رہی ہے اور حالت سابقہ ہی کو بیان کر رہی ہے اسلئے کہ نکاح سے قبل آپ کا محرم ہونا متفق علیہ ہے، ہمارے علماء احناف نے اسی نافی حدیث پر عمل کو اولیٰ قرار دیا ہے اور فرمایا کہ حالت احرام میں نکاح جائز ہے۔

خلاصہ کلام یہ کہ حدیث مثبت اور نافی کے درمیان تعارض کی صورت میں ہمارے علماء نے بعض مواقع پر خبر مثبت پر عمل کیا ہے جیسا کہ خیار عتق میں، اور بعض مواقع پر حدیث نافی پر عمل کیا ہے جیسا کہ نکاح محرم میں، اسی طرح ہمارے علماء نے کہا ہے کہ اگر جرح و تعدیل میں تعارض واقع ہو گیا گواہوں کا تزکیہ کرنے والے مزکین میں سے ایک نے کہا یہ گواہ مجروح ہے اور دوسرے مزکی نے کہا عادل ہے تو جرح اولیٰ ہوگی اسلئے کہ جرح مثبت ہے اور تعدیل نافی ہے بایں طور کہ جارح گواہ کے اندر ایک امر زائد یعنی فسق کو ثابت کرتا ہے اور معدل (تعدیل کرنے والا) اس کی نفی کرتا ہے اور امر اصلی یعنی عدالت پر اس کو باقی رکھتا ہے پس جرح و تعدیل میں ہمارے علماء نے مثبت پر عمل کیا ہے اور نافی کو ترک کر دیا ہے۔

وَالْاَصْلُ فِیْ ذٰلِكَ اَنَّ النَّفْیَ مَتٰی كَانَ مِنْ جِنْسِ مَا یُعْرَفُ بِدَلِیْلِهٖ اَوْ كَانَ مِمَّا یَشْتَبِهُ حَالُهٗ لٰكِنْ عُرِفَ اَنَّ الرَّاوِیَ اِعْتَمَدَ عَلٰی دَلِیْلِ الْمَعْرِفَةِ كَانَ مِثْلَ الْاِثْبَاتِ وَاِلَّا فَلَا فَالنَّفْیُ فِیْ حَدِیْثِ بَرِیْرَةَ رض مِمَّا لَا یُعْرَفُ اِلَّا بِظَاهِرِ الْحَالِ فَلَمْ یُعَارِضِ الْاِثْبَاتَ وَفِیْ حَدِیْثِ مَیْمُوْنَةَ رض مِمَّا یُعْرَفُ بِدَلِیْلِهٖ

وَهُوَ هَيْأَةُ الْمُحْرِمِ فَوَقَعَتِ الْمُعَارَضَةُ وَجُعِلَ رِوَايَةُ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّهُ تَزَوَّجَهَا وَهُوَ مُحْرِمٌ أَوْلَىٰ مِنْ رِوَايَةِ يَزِيْدَ بْنِ الْأَصَمِّ لِأَنَّهُ لَا يَعْدِلُهُ فِي الضَّبْطِ وَالْإِتْقَانِ وَطَهَارَةُ الْمَاءِ وَحِلُّ الطَّعَامِ وَالشَّرَابِ مِنْ جِنْسِ مَا يُعْرَفُ بِدَلِيْلِهِ مِثْلُ النَّجَاسَةِ وَالْحُرْمَةِ فَيَقَعُ التَّعَارُضُ بَيْنَ الْخَبَرَيْنِ فِيْهِمَا وَعِنْدَ ذٰلِكَ يَجِبُ الْعَمَلُ بِالْأَصْلِ،

ترجمہ اور مذکورہ مسئلہ میں ضابطہ یہ ہے کہ خبر نفی جب اس چیز کی جنس سے ہو کہ جس کو اس کی دلیل سے پہچانا جاتا ہے یا اس قبیل سے ہو جس کا حال مشتبہ ہوتا ہے مگر یہ بات معلوم ہو جائے کہ راوی نے دلیل معرفت پر اعتماد کیا ہے تو یہ خبر نفی خبر اثبات کے مانند ہوگی ورنہ نہیں پس نفی حدیث بریرہ میں ان چیزوں میں سے ہے کہ جس کو صرف ظاہر حال سے پہچانا جاتا ہے لہٰذا یہ نفی اثبات سے معارض نہ ہوگی اور حدیث میمونہ میں نفی اس قبیل سے ہے کہ جس کو اس کی دلیل سے پہچانا جاتا ہے اور وہ دلیل ہیئت محرم ہے لہٰذا دونوں حدیثوں میں معارضہ واقع ہو گیا، اور ابن عباس کی روایت ,انہ تزوجہا وہو محرم،، کو یزید بن اصم کی روایت سے اولیٰ قرار دے دیا کیونکہ یزید بن اصم ضبط اور اتقان میں ابن عباس کے برابر نہیں ہیں اور پانی کی طہارت اور طعام و مشروب کی حلت اس چیز کی جنس سے ہے جس کو اس کی دلیل سے جانا جاتا ہے جیسے نجاست اور حرمت پس ان دونوں خبروں میں تعارض واقع ہوگا اور اس تعارض کے وقت اصل پر عمل کرنا واجب ہوگا۔

تشریح ماقبل میں بیان کیا گیا ہے کہ اگر خبر نفی اور خبر اثبات میں تعارض ہو جائے تو مشائخ احناف کا اس بارے میں عمل مختلف ہے چنانچہ شیخ ابو الحسن ان دونوں کے درمیان حقیقی تعارض کے قائل نہیں ہیں بلکہ ان کا قول ہے کہ اس صورت میں خبر مثبت خبر نافی پر مقدم ہوگی، اور عیسےٰ بن ابان تعارض کے قائل ہیں، اس کے علاوہ احناف کے ائمہ ثلثہ کا اس بارے میں عمل مختلف ہے چنانچہ انہوں نے کبھی تو خبر مثبت پر عمل کیا اور کبھی نافی پر، جب صورت حال یہ ہے تو اس بارے میں کوئی ایسا قاعدہ کلیہ ہونا چاہئے جس سے معلوم ہو جائے کہ فلاں موقع پر خبر مثبت پر عمل ہوگا اور فلاں موقع پر نافی پر،

والاصل فی ذلک: سے مصنف حسامی نے اسی قاعدہ کلیہ کو بیان فرمایا ہے، اس کا خلاصہ یہ ہے کہ نفی کی تین صورتیں ہیں (۱) نفی ایسی چیز کی جنس سے ہو جس کو اس کی دلیل سے جانا گیا ہو یعنی نفی کی بنیاد کسی دلیل پر ہو اس استصحاب پر نہ ہو جو ہمارے یہاں حجت نہیں ہے (۲) نفی اس قبیل سے ہو کہ

جسمیں نفی کا حال مشتبہ ہو یعنی یہ بھی احتمال ہو کہ اس نفی کی بنیاد دلیل پر ہے اور یہ بھی احتمال ہو کہ یہ نفی استصحاب سے مستفاد ہے (۳) نفی ایسی چیز کی جنس سے ہو جس کو اس کی دلیل سے نہ جانا گیا ہو یعنی نفی کی بنیاد کسی دلیل پر نہ ہو بلکہ استصحاب پر ہو جو ہمارے نزدیک حجت نہیں ہے، پس اگر نفی اس چیز کی جنس سے ہو جس کو دلیل سے جانا گیا ہے یعنی نفی کی بنیاد کسی دلیل پر ہو تو اس صورت میں نفی قوت میں اثبات کے مثل ہوگی اسلئے کہ اعتبار دلیل کا ہوتا ہے نہ کہ اثبات و نفی کا۔

الحاصل جب نفی کی بنیاد دلیل پر ہے اور اثبات کی بنیاد دلیل پر ہوتی ہی ہے تو نفی اور اثبات قوت میں برابر ہونے کی وجہ سے تعارض واقع ہوگا، تعارض کو رفع کرنے کے لئے وجہ ترجیح کی ضرورت ہوگی اور اگر نفی کی بنیاد کسی دلیل پر نہ ہو تو وہ نفی قوت میں اثبات کے مساوی نہ ہونے کیوجہ سے اثبات کے معارض نہیں ہوسکتی اسلئے کہ اس صورت میں اثبات دلیل پر مبنی ہے اور نفی کسی دلیل پر مبنی نہیں ہے لہٰذا تعارض نہ ہوگا بلکہ خبر اثبات خبر نفی پر مقدم ہوگی اگر خبر نفی مشتبہ الحال ہو یعنی مبنی علی الدلیل ہونے کا بھی احتمال ہے اور استصحاب حال کا بھی احتمال ہے اگر تحقیق کے بعد معلوم ہو جائے کہ مخبر نے دلیل پر اعتماد کیا ہے تو یہ خبر نفی قوت میں اثبات کے مساوی ہو کر اسکے معارض ہو سکتی ہے، اور اگر یہ معلوم ہو جائے کہ مخبر نے دلیل پر اعتماد نہیں کیا ہے تو اس صورت میں خبر نفی خبر اثبات کے معارض نہیں ہوسکتی، اور اگر مذکورہ دونوں صورتیں نہ ہوں بلکہ تیسری صورت ہو یعنی نفی نہ تو دلیل سے معلوم ہوتی ہو اور نہ نفی کے مشتبہ الحال ہونے کی صورت میں راوی نے دلیل معرفت پر اعتماد کیا ہو تو اس صورت میں نفی اثبات کے مانند نہ ہوگی جس کیوجہ سے ان دونوں کے درمیان تعارض واقع نہ ہوگا بلکہ خبر اثبات پر عمل ہوگا۔

فالنفی فی حدیث بریرۃ الخ: مصنف علیہ الرحمہ قاعدہ کلیہ کی وضاحت فرمانے کے بعد اس قاعدہ پر تفریع فرما رہے ہیں، اور احناف متقدمین کے سابقہ اقوال کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ حدیث بریرہ میں نفی ایسی چیز کی ہے کہ جس کو صرف ظاہر حال (استصحاب) سے جانا جاتا ہے یعنی حریت طاریہ کیلئے راوی کے پاس دلیل موجود نہیں ہے سوائے اس کے کہ اس نے ظاہر حال پر اعتماد کیا ہے اور وہ یہ کہ بریرہ کا شوہر پہلے غلام تھا لہٰذا اب بھی غلام ہوگا پس نفی اس اثبات کے معارض نہ ہوگی جو ابراہیم عن اسود عن عائشہ میں ہے کہ بریرہ آزاد کی گئیں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو اختیار دیا درانحالیکہ ان کا شوہر آزاد تھا، اسلئے کہ راوی کا حریت کی خبر دینا کسی دلیل کے بعد ہی ہوگا، بہر حال اس مسئلہ میں نفی کی بنیاد چونکہ کسی دلیل پر نہیں ہے، بلکہ ظاہر حال پر ہے جو ہمارے نزدیک دلیل نہیں ہے اور اثبات حریت کی بنیاد دلیل پر ہے لہٰذا یہ نفی اثبات کے معارض نہ ہوگی اور یہ کہا جائے گا کہ منکوحہ

معتقہ کو خیارِ عتق حاصل ہے خواہ اسکا شوہر آزاد ہو یا غلام ہو۔

والنفی فی حدیث میمونۃ: اور نفی حدیث میمونہ میں ایسی ہے کہ جو دلیل پر مبنی ہے اور دلیل ہیئت محرم ہے لہٰذا یہ نفی اس اثبات کے معارض ہوگی جو یزید بن اصم کی روایت میں ہے یعنی آنحضرت صلعم نے حضرت میمونہ سے نکاح کیا اس حال میں کہ آپ غیر محرم تھے کیونکہ ابن عباس کی روایت میں حل طاری کی نفی ہے اس کو دلیل اور علامت سے پہچانا گیا ہے اس طرح کہ آپ صلعم کی ہیئت محرمین کے مانند تھی، یعنی حالت احرام میں تھے، سلے ہوئے کپڑے پہنے ہوئے نہیں تھے، اور سر کھولے ہوئے تھے، الغرض حل طاری کی نفی دلیل سے ہے اور اثبات یعنی آپ کا حلال ہونا اور احرام سے باہر ہونا جیسا کہ یزید کی روایت ہے یہ بھی کسی نہ کسی دلیل پر مبنی ہے، جب حدیث میمونہ میں نفی اور اثبات دونوں کی بنیاد دلیل پر ہے تو دونوں کے درمیان تعارض واقع ہوگا اور تعارض کو دور کرنے کے لئے کسی مرجح کی ضرورت ہوگی لہٰذا احناف متقدمین نے ابن عباس کی روایت "تزوجہا وہو محرم" کو یزید بن اصم کی روایت "تزوجہا وہو حلال" پر ترجیح دی اور اسی پر عمل کو اولےٰ قرار دیا، اسلئے کہ یزید بن اصم ضبط و اتقان میں ابن عباس کے مساوی نہیں ہیں، امام زہری نے یزید بن اصم کے بارے میں کہا ہے کہ یزید گنوار ہے اسکو پیشاب کرنے کا سلیقہ بھی نہیں ہے کیا ہم اس کو ابن عباس کے مانند قرار دیں گے، اس ترجیح کیوجہ سے ابن عباس کی حدیث نافی پر عمل کیا گیا اور یزید کی مثبت حدیث کو ترک کر دیا گیا۔

وطہارۃ الماء وحل الطعام الخ: یہ اس خبر کی مثال ہے کہ جس کے اندر اشتباہ ہے یعنی دونوں احتمال ہیں مبنی علی الدلیل ہونے کا بھی احتمال ہے اور استصحاب حال کا بھی احتمال ہے، مگر مصنف کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ اشتباہ کی مثال نہیں ہے بلکہ اس صورت کی مثال ہے جو مبنی علی الدلیل ہو البتہ تاویل کے بعد مثال درست ہو سکتی ہے۔

خلاصہ اس مثال کا یہ ہے کہ اگر تحقیق کے بعد یہ معلوم ہو جائے کہ مخبر نے دلیل پر اعتماد کیا ہے تو یہ خبر نفی خبر اثبات کے مساوی ہو کر معارض ہو سکتی ہے اور اگر یہ معلوم ہو جائے کہ مخبر نے دلیل پر اعتماد نہیں کیا ہے بلکہ استصحاب حال پر اعتماد کیا ہے تو خبر نفی خبر اثبات کے قوت میں مساوی نہ ہونیکی وجہ سے معارض نہیں ہو سکتی۔

مذکورہ مثال کی توضیح یہ ہے کہ ایک شخص ایک برتن کے پانی کے بارے میں طہارت کی خبر دیتا ہے اور دوسرا شخص نجس ہونے کی خبر دیتا ہے، یا کھانے کے بارے میں ایک شخص حلال ہونے اور دوسرا حرام ہونے کی خبر دیتا ہے، پانی کے طاہر اور کھانے کے حلال ہونے کی خبر، یہ خبر نفی ہے، اسلئے کہ یہ شخص مخبر ثانی کی نجاست اور حرمت کی خبر کی نفی کر رہا ہے، اور پانی اور کھانے کی اصلیت

کے اعتبار سے خبر دے رہا ہے اور نجاست اور حرمت کی خبر یہ خبر اثبات ہے اسلئے کہ یہ پانی اور کھانے کی اصلیت کے برخلاف امر زائد عارض یعنی نجاست اور حرمت کی خبر دے رہا ہے طہارت و حلت کی خبر جو کہ خبر نفی ہے اسمیں دو احتمال ہیں اول یہ کہ ممکن ہے ہو سکتا ہے کہ خبر دینے والا کسی دلیل کی بنا پر طہارت و حلت کی خبر دے رہا ہو، اس طور پر کہ خبر دینے والے نے پانی کو پاک برتن میں دریا سے اپنے ہاتھ سے بھرا ہو اور اپنی نگرانی میں حفاظت سے رکھا ہو اس کے بعد یہ شخص طہارت کی خبر دے رہا ہو تو یہ خبر مبنی بر دلیل ہو گی لہٰذا خبر مثبت کے قوت میں مساوی ہو گی اسلئے کہ خبر مثبت تو دلیل پر مبنی ہوتی ہی ہے جب دونوں خبریں دلیل پر مبنی ہیں تو معارض ہو سکتی ہیں لہٰذا اب ترجیح کے لئے تقریر اصول کو مرجح بنایا جا سکتا ہے، تقریر اصول اگرچہ شرعاً کوئی دلیل نہیں ہے مگر وجہ ترجیح بن سکتی ہے اور اگر پانی کی طہارت اور کھانے کی حلت کی خبر محض اس وجہ سے دے رہا ہے کہ پانی اور کھانا اصل خلقت کے اعتبار سے طاہر اور حلال ہی ہوتے ہیں تو یہ خبر مبنی بر دلیل نہ ہو گی بلکہ استصحاب حال پر مبنی ہو گی، اس صورت میں یہ خبر نفی خبر اثبات کے مساوی نہ ہونے کی وجہ سے معارض نہیں ہو سکتی بلکہ ترجیح خبر اثبات کو ہو گی۔

وَمِنَ النَّاسِ مَنْ رَجَّحَ بِفَضْلِ عَدَدِ الرُّوَاةِ لِاَنَّ الْقَلْبَ اِلَيْهِ اَمْيَلُ وَبِالذُّكُوْرَةِ وَالْحُرِّيَّةِ فِي الْعَدَدِ دُوْنَ الْاَفْرَادِ لِاَنَّ بِهٖ تَتِمُّ الْحُجَّةُ فِي الْعَدَدِ وَاسْتَدَلَّ بِمَسَائِلِ الْمَاءِ اِلَّا اَنَّ هٰذَا مَتْرُوْكٌ بِاِجْمَاعِ السَّلَفِ،

ترجمہ اور بعض حضرات نے کثرت رواۃ کی بنا پر ترجیح دی ہے اسلئے کہ کثرت کیطرف قلب زیادہ مائل ہوتا ہے اور عدد میں ذکورت اور حریت کی بنا پر ترجیح دی ہے نہ کہ افراد میں اس لئے کہ وصف مذکور (ذکورت و حریت) کی وجہ سے عدد میں حجت تام ہوتی ہے نہ کہ فرد میں، اور ان (مرجحین) نے مسائل ماء سے استدلال کیا ہے مگر یہ کہ مذکورہ طریقوں سے ترجیح باجماع سلف متروک ہے۔

تشریح مصنف علیہ الرحمہ ترجیح صحیح کے طریقوں سے فارغ ہونے کے بعد فاسد طریقوں کو بیان فرما رہے ہیں، بعض حضرات نے جنمیں عبد الرحمٰن جرجانی اور ابو الحسن کرخی شامل ہیں خبروں میں تعارض کے وقت ایک خبر کو کثرت روات کی بنا پر ترجیح دینے کے قائل ہیں مثلاً ایک روایت کے راوی تین ہوں اور اس کے خلاف روایت کے راوی چار ہوں تو چار راویوں کی

روایت کو ترجیح دی جائے گی اسلئے کہ ترجیح روایت میں قوت کی بنا پر ہوتی ہے ظاہر ہے کہ چار راویوں کی روایت کے مقابلہ میں تین راویوں کی روایت کی قوت کم زیادہ ہے اسلئے کہ جس قدر راوی زیادہ ہونگے روایت سہو سے بعید اور افادۂ علم سے زیادہ قریب ہوگی، احناف میں سے عام اصحاب اور بعض شافعیہ کے نزدیک کثرت رواۃ کی وجہ ترجیح صحیح نہیں ہے۔

وبالذکورۃ والحریۃ: جسطرح بعض حضرات نے کثرت رواۃ کی بنا پر ترجیح کو جائز رکھا ہے اسیطرح عدد میں وصف ذکورت اور حریت کی وجہ سے بھی ترجیح کو جائز سمجھا ہے مثلاً ایک روایت کے راوی دو مرد ہوں اور اس کے خلاف روایت کی راوی دو عورتیں ہوں یا ایک روایت کے راوی دو حر ہوں اور اس کے خلاف روایت کے راوی دو عبد ہوں تو مردوں کی روایت کو عورتوں کی روایت پر اور احرار کی روایت کو عبید کی روایت پر تعارض کے وقت ترجیح ہوگی، خبر کا نصاب جو کہ دو ہے اگرچہ دونوں روایتوں میں کامل ہے مگر ایک روایت میں کمال نصاب کے ساتھ رجولیت اور حریت کا وصف مزید ہے لہٰذا اس وصف کیوجہ سے اسی روایت کو ترجیح ہوگی۔

دون الافراد: یعنی صفت ذکورت اور حریت کا اعتبار عدد میں ہوگا نہ کہ فرد میں اسلئے کہ خبر کا نصاب جو کہ دو ہے فرد یعنی ایک میں نہیں پایا جاتا اور جب خبر کا نصاب ہی کامل نہیں ہے تو وصف کا اعتبار نہ ہوگا اسلئے کہ وصف کا اعتبار کمال نصاب کے بعد ہی ہوتا ہے اور کمال نصاب عدد ہے نہ کہ فرد،

فائدہ: دو سے کم کو عدد نہیں کہتے اس کو فرد یا مبدأ عدد کہتے ہیں یہی وجہ ہے کہ ایک کو عدد شمار نہیں کیا جاتا لہٰذا ایک مرد کی خبر ایک عورت کی خبر پر یا ایک حر کی خبر ایک عبد کی خبر پر راجح نہ ہوگی البتہ دو مردوں کی خبر دو عورتوں کی خبر اور دو آزاد کی خبر دو غلاموں کی خبر پر راجح ہوگی۔

واستدل بمسائل الماء: صفت حریت اور ذکورت کی وجہ سے ترجیح دینے والوں نے مسائل ماء والطعام والشراب سے استدلال کیا ہے جس کو امام محمدؒ نے اپنی کتاب مبسوط کی کتاب الاستحسان میں ذکر فرمایا ہے، امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک مرد پانی کے پاک ہونے اور طعام کے حلال ہونے کی خبر دے اور دو مرد ناپاک اور حرام ہونے کی خبر دیں تو دو مردوں کی خبر کو ترجیح ہوگی، اسیطرح حرین کی خبر کو عبدین کی خبر پر اور رجلین کی خبر کو امرأتین کی خبر پر ترجیح ہوگی۔ اور مذکورہ مسلک کی تائید باب شہادت سے بھی ہوتی ہے اسلئے کہ باب شہادت میں ایک کی شہادت پر دو کی شہادت کو ترجیح ہوتی ہے لہٰذا اسی طرح باب اخبار میں بھی ہوگی اور صحابہ کے درمیان یہ بات عام تھی کہ ایک کی خبر کے مقابلہ میں دو کی خبر پر زیادہ اعتماد کرتے تھے۔

الا ان ہذا متروک الخ: کثرت رواۃ یا ذکورت اور حریت کی وجہ سے جو بعض حضرات نے

ترجیح کا طریقہ اختیار کیا ہے یہ باجماع سلف متروک ہے اسلئے کہ اسلاف مذکورہ صفات کی وجہ سے ترجیح نہیں دیتے تھے حالانکہ ان کے درمیان بھی اختلافات اور مناظرے اور مباحثے ہوتے تھے مگر کوئی بھی مذکورہ ترجیح کا طریقہ اختیار نہیں کرتا تھا بلکہ زیادتی ضبط واتقان کو وجہ ترجیح قرار دیتے تھے۔

فَصْلٌ، وَهٰذِهِ الْحُجَجُ بِجُمْلَتِهَا تَحْتَمِلُ الْبَيَانَ وَهٰذَا بَابُ الْبَيَانِ، وَهُوَ عَلٰى خَمْسَةِ اَوْجُهٍ بَيَانُ تَقْرِيْرٍ وَبَيَانُ تَفْسِيْرٍ وَبَيَانُ تَغْيِيْرٍ وَبَيَانُ تَبْدِيْلٍ وَبَيَانُ ضَرُوْرَةٍ، اَمَّا بَيَانُ التَّقْرِيْرِ فَهُوَ تَوْكِيْدُ الْكَلَامِ بِمَا يَقْطَعُ اِحْتِمَالَ الْمَجَازِ اَوِ الْخُصُوْصِ فَيَصِحُّ مَوْصُوْلًا وَمَفْصُوْلًا بِالْاِتِّفَاقِ وَكَذٰلِكَ بَيَانُ التَّفْسِيْرِ وَهُوَ بَيَانُ الْمُجْمَلِ وَالْمُشْتَرَكِ،

ترجمہ اور ان تمام مذکور حجتوں میں بیان کا احتمال ہے، اور یہ بیان کا باب ہے اور اس کی پانچ قسمیں ہیں (۱) بیان تقریر (۲) بیان تفسیر (۳) بیان تغییر (۴) بیان تبدیل (۵) بیان ضرورت، بیان تقریر یہ کلام کو ایسی شے سے مؤید کرنا ہے جس کی وجہ سے احتمال مجاز یا تخصیص ختم ہو جائے، پس بیان تقریر بالاتفاق موصولاً اور مفصولاً درست ہوگا اور ایسے ہی بیان تفسیر اور وہ مجمل اور مشترک کا بیان ہے۔

تشریح مصنف حسامی نے کہا کہ حجتین یعنی کتاب اور سنت جن کا بیان گذر چکا ہے خاص عام وغیرہ اپنے تمام اقسام کے ساتھ بیان کا احتمال رکھتی ہیں یعنی کتاب اپنے جملہ اقسام کے ساتھ سوائے محکم کے بیان کا احتمال رکھتی ہے اور سنت بھی مع اپنے جملہ اقسام متواتر، مشہور، آحاد کے بیان کا احتمال رکھتی ہے اسی مناسبت سے مصنف نے اس کے بعد باب البیان کو بیان فرمایا ہے۔

بیان کے لغوی معنے: اظہار اور ظہور کے ہیں قال اللہ تعالےٰ "علمہ البیان" اللہ تعالیٰ نے اظہار ما فی الضمیر کا طریقہ سکھایا، بیان لازم اور متعدی دونوں طریقوں سے مستعمل ہے، متعدی جیسے اللہ تعالےٰ نے فرمایا "ثم ان علینا بیانہ" لازم جیسے بان لی معنے ہٰذا الکلام، ای ظہر لی معنے ہٰذا الکلام متعدی کثیر الاستعمال ہے۔

بیان کے اصطلاحی معنے: اصول فقہ کی اصطلاح میں بیان مخاطب کے سامنے مراد کے ظاہر کرنے کو کہتے ہیں یا مخاطب کے سامنے مراد کا ظاہر ہونا۔

بیان کی پانچ قسموں میں سے پہلی چار کے اندر بیان کی اضافت ایسی ہے جیسے جنس اپنی نوع کی طرف مضاف ہوتی ہے جیسے علم الطب، علم جنس ہے اور طب اس کی ایک نوع ہے اسی طرح بیان

جنس ہے، اور تقریر، تفسیر، تغییر، اور تبدیل اس کی انواع ہیں، اور پانچویں قسم اضافت الشئے الی سببہ کے قبیل سے ہے یعنی وہ بیان جو ضرورت کے سبب سے حاصل ہوتا ہے۔

اما بیان التقریر: بیان تقریر کو بیان تقریر اسلئے کہتے ہیں کہ کلام کے ظاہری معنے کو مقرر اور معین کرکے احتمال غیر کو ختم کر دیتا ہے اس کی مثال اللہ تعالےٰ کے کلام میں یہ ہے " ولا طائر یطیر بجناحیہ " اور نہ کوئی پرندہ جو اپنے پروں سے اڑتا ہو، طائر کے حقیقی معنے پرواز کنندہ کے ہیں مگر چونکہ طائر مجازاً تیز رفتار کو بھی کہتے ہیں، اسی وجہ سے ساعی البرید (ڈاکیہ) کو بھی طائر کہتے ہیں اسلئے کہ وہ بھی تیز رفتار ہوتا ہے، اگر آیت میں یطیر بجناحیہ کی قید نہ ہوتی تو معنے مجازی یعنی تیز رفتار کیطرف ذہن جا سکتا تھا اس احتمال کو ختم کرنے کے لئے بجناحیہ کی قید کا اضافہ کر دیا اب اس کے معنے پرندہ کے متعین ہو گئے، اسی طرح بیان تقریر سے احتمال تخصیص کو ختم کرنے کے لئے بھی کام لیا جاتا ہے مثلاً اللہ تعالےٰ کے قول " فسجد الملائکۃ کلھم اجمعون " لفظ ملائکہ اسم جمع ہونے کی وجہ سے جمیع ملائکہ کو شامل ہے مگر احتمال تخصیص موجود ہے اسلئے کہ بعض اوقات اکثر پر کل کا اطلاق کر دیتے ہیں لہٰذا اس بات کا احتمال تھا کہ آدم علیہ السلام کو اکثر ملائکہ نے سجدہ کیا ہو اور اس کو کل سے تعبیر کر دیا ہو اس احتمال تخصیص کو بیان تقریر " کلھم اجمعون " کے ذریعہ ختم کر دیا تاکہ یہ بات محقق ہو جائے کہ کلام کے معنے عمومی ہی مراد ہیں۔

اما بیان تقریر: مصنف علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ بیان تقریر متصلاً اور منفصلاً دونوں طرح درست ہے اسلئے کہ بیان تقریر حکم سابق ہی کو مؤکد کرتا ہے لہٰذا اس کا جس طرح متصلاً واقع ہونا درست ہے منفصلاً بھی واقع ہونا درست ہے۔

وکذلک بیان التفسیر: مصنف کہتے ہیں کہ احناف اور شوافع کے نزدیک بیان تفسیر کا بھی متصلاً اور منفصلاً واقع ہونا درست ہے۔

بیان تفسیر اس چیز کے بیان کو کہتے ہیں جسمیں خفاء ہو مثلاً مجمل، مشترک، مشکل اور خفی یعنی مجمل وغیرہ کے خفاء کو جس بیان سے دور کیا جائے اس بیان کو بیان تفسیر کہتے ہیں، مجمل کی تفسیر کی مثال " اقیموا الصلوٰۃ وآتوا الزکوٰۃ " یہ آیت مجمل ہے اسلئے کہ آیت سے نہ نماز پڑھنے کا طریقہ معلوم ہوتا ہے اور نہ زکوٰۃ کی مقدار معلوم ہوتی ہے لیکن رسول اللہ صلعم نے اس کو بیان فرمایا چنانچہ آپ نے ارکان صلوٰۃ اور مقادیر زکوٰۃ کو تفصیل کے ساتھ واضح فرما دیا،

مشترک کی تفسیر کی مثال " ثلثۃ قروء " ہیں لفظ قرء حیض اور طہر کے معنے میں مشترک ہے لیکن رسول اللہ صلعم نے " طلاق الامۃ ثنتان وعدتہا حیضتان " فرما کر بتلا دیا کہ قروء سے مراد حیض ہے

نہ کہ طہر، اسلئے کہ جب باندی کی عدت میں حیض معتبر ہے تو حرہ کی عدت میں بھی حیض معتبر ہوگا اسلئے کہ عدت کے معاملہ میں آزاد اور باندی دونوں برابر ہیں۔
نوٹ: اکثر معتزلہ، حنابلہ اور بعض شافعیہ کے نزدیک بیان تفسیر مفصولاً جائز نہیں ہے۔

فَاَمَّا بَيَانُ التَّغْيِيْرِ نَحْوُ التَّعْلِيْقِ وَالْاِسْتِثْنَاءِ فَاِنَّمَا يَصِحُّ بِشَرْطِ الْوَصْلِ وَاخْتُلِفَ فِيْ خُصُوْصِ الْعُمُوْمِ فَعِنْدَنَا لَا يَقَعُ مُتَرَاخِيًا وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ يَجُوْزُ فِيْهِ التَّرَاخِيْ وَهٰذَا بِنَاءٌ عَلٰى اَنَّ الْعُمُوْمَ مِثْلُ الْخُصُوْصِ عِنْدَنَا فِيْ اِيْجَابِ الْحُكْمِ قَطْعًا وَبَعْدَ الْخُصُوْصِ لَا يَبْقَى الْقَطْعُ فَكَانَ تَغْيِيْرًا مِنَ الْقَطْعِ اِلَى الْاِحْتِمَالِ فَتَقَيَّدَ بِشَرْطِ الْوَصْلِ،

ترجمہ اور لیکن بیان تغیر جیسے تعلیق اور استثناء (یہ دونوں) شرط وصل کے ساتھ جائز ہیں اور عام کی تخصیص کے بارے میں اختلاف کیا گیا ہے، سو ہمارے نزدیک تراخی کے ساتھ تخصیص جائز نہیں اور امام شافعیؒ کے نزدیک جائز ہے اور (یہ اختلاف) اس اصل پر مبنی ہے کہ عام قطعی الثبوت ہونے میں خاص کے مثل ہے اور تخصیص کے بعد (عام) میں قطعیت باقی نہیں رہی لہٰذا یہ قطعیت سے ظنیت کیطرف انتقال ہوگا اسی وجہ سے وصل کی شرط لگائی گئی ہے۔

تشریح تعلیق اور استثناء چونکہ صدر کلام کو متغیر کر دیتے ہیں اسی وجہ سے فخر الاسلام اور مصنفؒ نے ان کا نام بیان تغیر رکھا ہے۔

تعلیق کی مثال: "انتِ طالق اِن دخلتِ الدار" ہے ان دخلتِ الدار نے صدر کلام کو متغیر کر دیا اس لئے کہ صدر کلام یعنی انتِ طالق کا مقتضیٰ طلاق علی الفور ہے کیونکہ اگر انت طالق کے بعد ان دخلتِ الدار نہ کہا جاتا تو طلاق فی الفور واقع ہوتی مگر ان دخلتِ الدار نے طلاق کو دخول دار پر معلق کر کے تنجیز سے تعلیق کیطرف متغیر کر دیا اسی وجہ سے اسکا نام بیان تغیر رکھا گیا ہے، قاضی امام ابوزید اور شمس الائمہ تعلیق کو بیان تبدیل میں شمار کرتے ہیں نہ کہ بیان تغیر میں۔

استثناء کی مثال: "لفلان علی الف درہم الا مأۃ" میں الا مأۃ نے صدر کلام کی مراد کو ظاہر کرنے کے ساتھ اس کو متغیر بھی کر دیا اسلئے کہ صدر کلام کا مقتضیٰ ہزار درہم کا اقرار ہے اور الا مأۃ کے بعد صدر کلام کی مراد نو سو درہم ہے جو کہ درحقیقت صدر کلام کو متغیر کرتا ہے لہٰذا استثناء دونوں فریق کے نزدیک بیان تغییر ہے۔

فانما یصح بشرط الوصل ، جمہور علماء کے نزدیک متصلاً ہی درست ہے منفصلاً درست نہیں ہے اور اتصال سے مراد وہ اتصال ہے جس کو عرف میں انفصال نہ کہا جاتا ہو یہی وجہ ہے کہ اگر سانس یا کھانسی وغیرہ کے ذریعہ انفصال ہوگیا تو اس کو انفصال نہیں سمجھا جائے گا، تعلیق اور استثناء کیلئے اتصال کی شرط کی وجہ یہ ہے کہ دونوں کلام غیر مستقل ہوتے ہیں اسلئے کہ جب تک یہ اپنے ما قبل سے متصل نہ ہوں تو ان سے مفید معنے حاصل نہیں ہوتے ۔

جمہور علماء کے برخلاف سعید ابن منصور نے ابن عباس کا یہ مذہب نقل کیا ہے کہ انشاء اللہ کے ذریعہ استثناء منفصلاً بھی درست ہے اگرچہ ایک سال بعد استثناء کیا ہو، اس کی دلیل میں قرآن مجید کی آیت ، واذکر ربک اذا نسیت ، کو پیش کرتے ہیں، مشرکین مکہ نے جب آپؐ سے اصحاب کہف کے غار میں قیام کی مدت کے بارے میں معلوم کیا تو آپؐ نے فرمایا ، غداً اجیبکم ، اور آپ انشاء اللہ کہنا بھول گئے چنانچہ بطور تنبیہ ایک عشرہ تک نزول وحی کا سلسلہ منقطع ہوگیا، مشرکین مکہ روزانہ اپنے سوال کا جواب لینے کے لئے آتے تھے اور جواب نہ ملنے کی وجہ سے لوگوں میں قسم قسم کی غلط فہمیاں پھیلاتے تھے، ادھر آپ سلسلہ وحی منقطع ہو جانے کی وجہ سے بہت بے چین تھے آخر کار ایک عشرہ کے بعد یہ آیت نازل ہوئی ، ولا تقولن لشیئ انی فاعل ذلک غداً الا ان یشاء اللہ واذکر ربک اذا نسیت ، چنانچہ آپ نے اسی وقت انشاء اللہ کہہ لیا گویا کہ یہ کلام سابق ، غداً اجیبکم ، سے استثناء تھا، اس کا جواب یہ ہے کہ یہ روایت صحیح نہیں ہے ۔

واختلف فی خصوص العموم فعندنا لایقع متراخیا : ابتداءً تخصیص عموم کے بارے میں اختلاف ہے، ہمارے نزدیک تخصیص عموم متراخیا جائز نہیں ہے، امام شافعی رح کے نزدیک جائز ہے اور تخصیص عموم متصلاً بالاتفاق جائز ہے ۔

وہذا بناء علی ان العموم : سے مصنف بناء اختلاف کو بیان کرنا چاہتے ہیں، فرماتے ہیں کہ مذکورہ اختلاف اس اصل پر مبنی ہے کہ عام، ایجاب حکم قطعی میں ہمارے نزدیک خاص کے مانند ہے اور عام تخصیص کے بعد قطعی نہیں رہتا بلکہ ظنی ہو جاتا ہے لہٰذا تخصیص قطعی کو ظنی کیطرف متغیر کر دے گی گویا کہ تخصیص بیان تغییر ہے اور بیان تغییر کے لئے اتصال شرط ہے لہٰذا تخصیص کے لئے بھی اتصال شرط ہوگا، بخلاف امام شافعی کہ ان کے نزدیک عام قبل التخصیص ظنی ہوتا ہے اور بعد التخصیص بھی ظنی رہتا ہے لہٰذا تخصیص بیان تقریر کے حکم میں ہوگی اور بیان تقریر میں بالاتفاق اتصال شرط نہیں ہے بلکہ متصلاً اور منفصلاً دونوں طرح جائز ہے ۔

یہ بات ذہن نشین رہنی چاہیئے کہ مذکورہ اختلاف اس صورت میں ہے کہ جب تخصیص ابتداءً ہو

اور اگر عام میں اولاً کسی دلیل مقارن کے ذریعہ تخصیص ہو چکی ہے تو ایسی صورت میں ہمارے نزدیک بھی متراخیاً تخصیص جائز ہے اسلئے کہ عام، دلیل مقارن کیوجہ سے ظنی ہو چکا ہے لہٰذا اگر ثانیاً تخصیص کیجائے گی تو یہ ظنی ہی میں تخصیص ہو گی نہ کہ قطعی میں، لہٰذا یہ بیان تقریر ہو گی نہ کہ تغییر، اور بیان تقریر متصلاً اور منفصلاً دونوں طرح جائز ہوتا ہے۔

وَعَلٰى هٰذَا قَالَ عُلَمَاءُنَا فِيْمَنْ اَوْصٰى بِخَاتَمِهٖ لِاِنْسَانٍ وَبِالْفَصِّ مِنْهُ لِاٰخَرَ مَوْصُوْلًا اِنَّ الثَّانِيْ يَكُوْنُ خُصُوْصًا لِلْاَوَّلِ وَيَكُوْنُ الْفَصُّ لِلثَّانِيْ وَاِنْ فَصَلَ لَمْ يَكُنْ خُصُوْصًا لِلْاَوَّلِ بَلْ صَارَ مُعَارِضًا فَيَكُوْنُ الْفَصُّ بَيْنَهُمَا،

ترجمہ اور ہمارے علماء نے اس وجہ سے کہ (ہمارے نزدیک تخصیص میں اتصال شرط ہے) اس شخص کے بارے میں کہ جس نے انگوٹھی کی وصیت ایک شخص کے لئے کی اور اس کے نگینہ کی وصیت متصلاً دوسرے شخص کے لئے کی، فرمایا کہ دوسری وصیت اول وصیت کے لئے مخصص ہو گی اور نگینہ دوسرے شخص کیلئے ہو گا اور اگر نگینہ کی وصیت منفصلاً کی ہے تو ثانی وصیت اول وصیت کیلئے مخصص نہ ہو گی بلکہ معارض ہو گی لہٰذا نگینہ دونوں کے درمیان مشترک ہو گا۔

تشریح ماقبل میں مذکور اس قاعدہ کی روشنی میں کہ تخصیص عموم کے لئے مخصص کا متصلاً ہونا ضروری ہے اگر کسی شخص نے انگوٹھی کی وصیت ایک شخص کے لئے کی اور متصلاً نگینہ کی وصیت دوسرے شخص کے لئے کی تو حلقہ موصیٰ لہٗ اول کے لئے اور نگینہ موصیٰ لہٗ ثانی کے لئے ہو گا۔

حاصل یہ ہے کہ انگوٹھی بمنزلہ عام کے ہے اسلئے کہ انگوٹھی حلقہ اور نگینہ پر مشتمل ہے لہٰذا جب قائل نے ہٰذا الخاتم لفلان کہا اور متصلاً ہی الفص لفلان آخر کہا تو دوسری وصیت اتصال کی سبب سے پہلی وصیت کے لئے مخصص ہو گی لہٰذا حلقہ موصیٰ لہٗ اول کے لئے اور نگینہ موصیٰ لہٗ ثانی کے لئے ہو گا، اگر دوسری وصیت متصلاً نہ ہوتی تو حلقہ اور نگینہ دونوں موصیٰ لہٗ اول کے لئے ہوتے اور اگر ثانی وصیت منفصلاً ہو تو اس صورت میں ثانی وصیت اول وصیت کے لئے مخصص نہ ہو گی بلکہ ثانی وصیت اول وصیت کے لئے معارض ہو گی یعنی حلقہ تو موصیٰ لہٗ اول کے لئے ہو گا اور نگینہ میں معارضہ کیوجہ سے دونوں شریک ہوں گے اسلئے کہ اول وصیت کے ذریعہ بطور عموم پوری انگوٹھی معہ نگینہ اول موصیٰ لہٗ کے لئے ثابت ہوتی اس کے بعد منفصلاً نگینہ کی وصیت دوسرے شخص کیلئے کی تو یہ دوسری وصیت اول وصیت کے لئے مخصص نہ ہو گی بلکہ معارض ہو گی اسلئے کہ مطلق انگوٹھی

کی وصیت کے ضمن میں بطور عموم نگینہ کا ثبوت موصیٰ لہ اول کے لئے ہوگیا اور پھر بطور خاص نگینہ کی وصیت موصیٰ لہ ثانی کے لئے کردی، اور ہمارے نزدیک عام اور خاص ایجاب حکم میں مساوی ہیں لہٰذا نگینہ دونوں کے درمیان مشترک ہوگا۔

وَاخْتَلَفُوْا فِیْ کَیْفِیَّۃِ عَمَلِ الْاِسْتِثْنَاءِ اَیْضًا فَقَالَ اَصْحَابُنَا اَلْاِسْتِثْنَاءُ یَمْنَعُ التَّکَلُّمَ بِحُکْمِہٖ بِقَدْرِ الْمُسْتَثْنٰی فَیَکُوْنُ تَکَلُّمًا بِالْبَاقِیْ بَعْدَہٗ وَقَالَ الشَّافِعِیُّ رحمہ اللہ اَلْاِسْتِثْنَاءُ یَمْنَعُ الْحُکْمَ بِطَرِیْقِ الْمُعَارَضَۃِ بِمَنْزِلَۃِ دَلِیْلِ الْخُصُوْصِ کَمَا اخْتَلَفُوْا فِی التَّعْلِیْقِ بِالشَّرْطِ عَلٰی مَاسَبَقَ فَصَارَ عِنْدَنَا تَقْدِیْرُ قَوْلِہٖ لِفُلَانٍ عَلَیَّ اَلْفُ دِرْھَمٍ اِلَّا مِائَۃً لَہٗ عَلَیَّ تِسْعُمِائَۃٍ وَعِنْدَہٗ اِلَّا مِائَۃً فَاِنَّھَا لَیْسَتْ عَلَیَّ،

ترجمہ (تخصیص عام کے مانند) عمل استثناء کی کیفیت کے بارے میں بھی علماء کا اختلاف ہے ہمارے اصحاب نے کہا ہے کہ استثناء بقدر مستثنیٰ تکلم مع الحکم کو مانع ہوتا ہے لہٰذا استثناء کے بعد ما بقیہ کا تکلم ہوگا اور امام شافعی رح نے فرمایا ہے کہ استثناء بطریق معارضہ حکم سے مانع ہوگا جیسا کہ دلیل خصوص مانع ہوتی ہے جیسا کہ ماسبق میں تعلیق بالشرط میں اختلاف ہوا ہے تو ہمارے نزدیک لفلان علی الف درہم الا مائۃ کی تقدیر لہ علی تسعمأۃ ہے، اور امام شافعی رح کے نزدیک الا مأۃ فانہا لیست علی ہے۔

تشریح: جیسا کہ ماقبل میں گذرچکا ہے کہ جمہور علماء کے نزدیک بیان تغییر میں استثناء بمنزلہ تعلیق بالشرط کے ہے اگرچہ بعض حضرات نے استثناء اور تعلیق میں فرق کیا ہے اور کہا ہے کہ استثناء بیان تغییر ہے اور تعلیق بیان تبدیل ہے۔

خلاصہ یہ کہ جمہور کے نزدیک استثناء اور تعلیق بیان تغییر میں ایک جیسے ہیں البتہ کیفیت عمل میں اختلاف ہے جیسا کہ تخصیص عموم میں اختلاف ہے۔

استثناء متصل کی مختلف تعریفیں کی گئی ہیں ان میں زیادہ مشہور ابن حاجب کی ہے اور وہ یہ ہے، ہو لفظ اخرج بہ شئ من شئ بالا واخواتہا، استثناء متصل کی تین شرطیں ہیں (۱) استثناء متصل ہو (۲) مستثنیٰ مستثنیٰ منہ میں داخل ہو ورنہ مستثنیٰ منقطع ہوگا (۳) استثناء کل عن الکل نہ ہو اسلئے کہ اگر استثناء کل عن الکل ہوگا تو یہ رجوع ہوگا نہ کہ استثناء۔

واختلفوا فی کیفیۃ عمل الاستثناء ایضاً، مصنف علیہ الرحمہ عمل استثناء میں اختلاف کی کیفیت کو تخصیص عام کی اختلاف کی کیفیت کے ساتھ تشبیہ دینا چاہتے ہیں اور بتانا چاہتے ہیں کہ جو کیفیت اور نوعیت تخصیص عموم میں اختلاف کی ہے وہی کیفیت اور نوعیت اختلاف کی استثناء میں ہے۔

تخصیص عموم میں شوافع اور احناف کے درمیان اختلاف کی نوعیت یہ ہے، یہ بات تو متفق علیہ ہے کہ جب عام میں تخصیص کر دی جاتی ہے تو مخصوص حکم عام سے خارج ہو جاتا ہے جیسا کہ اگر کوئی شخص "ہذا الخاتم لفلان والفص لفلان آخر" کہے تو انگوٹھی کا حلقہ موصیٰ لہ اول کے لئے ہوگا اور نگینہ اس حکم میں داخل نہ ہوگا بلکہ موصیٰ لہ ثانی کے لئے ہوگا، البتہ اختلاف اس بات میں ہے کہ مخصوص عام میں کس نوعیت سے داخل نہیں ہے، احناف کے نزدیک تو مخصوص عام میں اسلئے داخل نہیں ہے کہ متکلم نے مخصوص کا درحقیقت تکلم ہی نہیں کیا جس کی وجہ سے مخصوص عام کے حکم میں داخل ہوتا جب مخصوص عام میں داخل ہی نہیں ہے تو پھر تخصیص کے ذریعہ تعارض واقع ہو کر خارج بھی نہ ہوگا، البتہ مخصوص کا چونکہ صورۃً تکلم کیا ہے لہٰذا بظاہر عام اور خاص کے حکم میں تعارض بھی واقع ہوگا اسلئے کہ عام اور خاص دونوں ہی ایجاب حکم کے اعتبار سے متساوی القوۃ ہیں جو کہ تعارض کی شرط ہے۔

امام شافعی رح کے نزدیک مخصوص عام کے حکم میں داخل ہوتا ہے اور تخصیص کی وجہ سے حقیقی تعارض واقع ہوتا ہے جس کی وجہ سے مخصوص عام کے حکم سے خارج ہو جاتا ہے اسی نوعیت کا اختلاف استثناء میں ہے، احناف کے نزدیک استثناء بقدر مستثنیٰ مع اپنے حکم کے تکلم سے مانع ہے لہٰذا استثناء نام ہے استثناء کے بعد تکلم بالباقی کا، اور مستثنیٰ میں عدم حکم کی وجہ دلیل موجب کا نہ ہونا ہے نہ یہ کہ مستثنیٰ مستثنیٰ منہ میں داخل تھا پھر استثناء کی وجہ سے تعارض واقع ہو کر خارج ہو گیا جیسا کہ امام شافعی رح فرماتے ہیں۔

امام شافعی رح فرماتے ہیں کہ مستثنیٰ میں عدم حکم کا سبب تعارض ہے جیسا کہ مخصوص سے عام کے حکم کے عدم کا سبب تعارض واقع ہونا ہے جو کہ دلیل تخصیص ہے اور یہی مراد ہے مصنف کے اپنے قول بمنزلہ دلیل الخصوص کی، اور تعارض کی وجہ یہ ہے کہ صدر کلام یعنی مستثنیٰ منہ مجموعہ کے مراد ہونے پر دلالت کرتا ہے اور آخر کلام یعنی استثناء مجموعہ سے مستثنیٰ کے خارج ہونے پر دلالت کرتا ہے لہٰذا ما قبل اور ما بعد استثناء میں تعارض واقع ہونے کی وجہ سے مستثنیٰ مستثنیٰ منہ سے خارج رہا تاکہ تعارض دفع ہو سکے۔

کما اختلفوا فی التعلیق بالشرط، اصل اختلاف احناف اور شوافع کے درمیان تعلیق

بالشرط میں ہے، امام شافعیؒ کے نزدیک تعلیق کلام کو واقع ہونے کی صلاحیت سے خارج نہیں کرتی بلکہ مانع کی وجہ سے جو کہ تعلیق بالشرط ہے واقع نہیں ہوتا، اسی طرح ان کے نزدیک استثنار بھی وقوع کلام سے مانع نہیں ہوتا البتہ مانع کیوجہ سے واقع نہیں ہوتا، اور ہمارے نزدیک تعلیق، کلام کو وقوع کی صلاحیت سے خارج کر دیتی ہے لہٰذا حکم کا عدم ثبوت عدم علت کیوجہ سے ہوتا ہے مثلاً اگر کسی شخص نے لفلان علیّ الف درہم الا مأۃ کہا مذکورہ قول احناف کے نزدیک لفلان علی تسع مأۃ کے حکم میں ہے گویا کہ متکلم نے الف کا تکلم ہی نہیں کیا، اور امام شافعیؒ کے نزدیک الا مأۃ فانہا لیست علی کے حکم میں ہے لہٰذا مأۃ کا عدم وجوب صدر کلام کے ساتھ آخر کلام کے معارض ہونے کیوجہ سے ہے نہ اس وجہ سے کہ استثنار کیوجہ سے الف عدم تکلم کے حکم میں ہوگیا ہے جیسا کہ احناف کہتے ہیں،

وَعَلٰى هٰذَا اِعْتَبَرَ صَدْرَ الْكَلَامِ فِىْ قَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَا تَبِيْعُوا الطَّعَامَ بِالطَّعَامِ اِلَّا سَوَاءً بِسَوَاءٍ عَامًّا فِى الْقَلِيْلِ وَالْكَثِيْرِ اِلَّا اَنَّ الْاِسْتِثْنَاءَ عَارَضَهٗ فِى الْمَكِيْلِ خَاصَّةً فَبَقِىَ عَامًّا فِيْمَا وَرَاءَهٗ وَقُلْنَا هٰذَا اِسْتِثْنَاءُ حَالٍ فَيَكُوْنُ الصَّدْرُ عَامًّا فِى الْاَحْوَالِ وَذٰلِكَ لَا يَصْلُحُ اِلَّا فِى الْمِقْدَارِ وَاحْتَجَّ اَصْحَابُنَا رَضِىَ اللّٰهُ عَنْهُمْ بِقَوْلِهٖ تَعَالٰى فَلَبِثَ فِيْهِمْ اَلْفَ سَنَةٍ اِلَّا خَمْسِيْنَ عَامًا فَالْخَمْسِيْنَ تَعَرَّضَ لِلْعَدَدِ الْمُثْبَتِ بِالْاَلْفِ لَا لِحُكْمِهٖ مَعَ بَقَاءِ الْعَدَدِ لِاَنَّ الْاَلْفَ مَتٰى بَقِيَتْ اَلْفًا لَمْ تَصْلُحْ اِسْمًا لِمَا دُوْنَهَا بِخِلَافِ الْمُشْرِكِيْنَ اِذَا خُصَّ مِنْهُ نَوْعٌ كَانَ الْاِسْمُ وَاقِعًا عَلَى الْبَاقِىْ بِلَا خَلَلٍ،

ترجمہ اور اسی اصل کے مطابق امام شافعیؒ نے علیہ السلام کے قول "لاتبیعوا الطعام بالطعام الا سواءً بسواءٍ" میں صدر کلام کے قلیل وکثیر کے عموم کا اعتبار کیا ہے اسلئے کہ استثنار نے صدر کلام سے صرف مکیل میں معارضہ کیا ہے لہٰذا صدر کلام مستثنیٰ کے علاوہ اپنے عموم پر باقی رہے گا، اور ہم نے یہ کہا کہ یہ حالت کا استثنار ہے لہٰذا صدر کلام احوال میں عام رہے گا اور یہ (عموم) صلاحیت نہیں رکھتا مگر مکیل میں، اور استدلال کیا ہے ہمارے اصحاب نے اللہ تعالیٰ کے قول فلبث فیہم الف سنۃ الا خمسین عاماً سے، اسلئے کہ الا خمسین نے الف سے ثابت ہونے والے عدد سے تعرض کیا ہے نہ کہ الف کے حکم سے عدد کے باقی رہنے کے باوجود، اسلئے کہ الف جبتک الف باقی ہے اس کا اطلاق اس سے کم (یعنی نوسو پچاس) پر درست نہیں ہے برخلاف عام کے جیسا کہ اسم

مشرکین کہ جب اسمیں سے بعض نوع کو خاص کر لیا جائے تو باقی پر اس اسم کا بلا خلل اطلاق درست ہوگا۔

تشریح امام شافعی رح نے اپنے اس اصول کی بنا پر کہ استثنار بطریق معارضہ عمل کرتا ہے علیہ السلام کے قول " لاتبیعوا الطعام بالطعام الا سواءً بسواءٍ" میں صدر کلام یعنی مستثنیٰ منہ کو عام رکھا ہے خواہ قلیل ہو یا کثیر، مساوی ہو یا غیر مساوی، بیع کے تمام افراد حرمت میں داخل ہیں اسلئے کہ طعام اسم جنس ہے اور اسپر لام تعریف داخل ہے جو استغراق کا فائدہ دیتا ہے لہٰذا بیع کے تمام افراد صدر کلام میں داخل ہیں، اس کے بعد الا سواءً بسواءٍ کے ذریعہ بیع کے تمام افراد میں سے صرف ایک فرد کو حرمت سے خارج کر دیا اور وہ مساوات کی صورت ہے اب حدیث کا مطلب یہ ہوا۔ لاتبیعوا الطعام بالطعام الا طعاماً مساویا بطعام مساوٍ" بیع کی تمام صورتیں حرام ہیں صرف برابر سرابر والی صورت جائز ہے اور مساوی سے مراد بالاتفاق وہ تساوی ہے جو کیل یا قدر کے تحت آتی ہو اور حفنہ اور حفنتین کیل کے تحت نہیں آتے لہٰذا یہ مقدار مستثنیٰ نہیں ہوگی بلکہ صدر کلام کے حکم میں داخل رہ کر حرام ہی رہے گی، یہی وجہ ہے کہ امام شافعی رح بیع حفنہ بالحفنتین کو حرام کہتے ہیں اور امام ابو حنیفہ جائز کہتے ہیں، نیز امام شافعی رح کی دلیل یہ بھی ہے کہ باجماع اہل لغت استثنار نفی سے اثبات اور اثبات سے نفی ہوتا ہے اور یہ معارضہ ہے۔

احناف کی دلیل، احناف کے نزدیک استثنار تکلم بالباقی کے حکم میں ہوتا ہے یعنی متکلم نے گویا کہ مستثنیٰ کا تکلم ہی نہیں کیا اور حدیث مذکور میں استثنار کو استثنار حال من الاحوال قرار دیا جائے گا تاکہ کلام کو حتی الامکان حقیقت پر محمول کیا جا سکے، اور استثنار کے اندر استثنار متصل اصل ہے اور استثنار متصل جب ہوتا ہے کہ مستثنیٰ مستثنیٰ منہ میں داخل ہو، اور یہ جب ہوتا ہے جب مستثنیٰ مستثنیٰ منہ کی جنس سے ہو اور حدیث میں مستثنیٰ مساوات ہے اور وہ حال ہے لہٰذا مستثنیٰ منہ بھی از قبیل احوال ہونا چاہئے لہٰذا کلام کی تقدیر یہ ہوگی۔ لاتبیعوا الطعام بالطعام فی جمیع الاحوال من المفاضلۃ والمجازفۃ والمساوات الا فی حالۃ المساوات"، اور مذکورہ احوال اس مقدار میں متحقق ہوتے ہیں جو کیل کے تحت آسکیں اسلئے کہ مراد فی المساوات سے وہ مساوات ہے جو کیل میں ہو، اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ صدر کلام اس قلیل مقدار کو شامل نہیں ہے جو کیل کے تحت داخل نہ ہو، اسلئے کہ مذکورہ حالتیں (مفاضلہ، مجازفہ، مساوات) قلیل میں جاری نہیں ہوتیں لہٰذا مذکورہ حدیث سے حرمت بیع الحفنہ بالحفنتین پر استدلال درست نہیں ہوگا۔

احناف کی دلیل پر اعتراض؛ اگر کوئی شخص یہ اعتراض کرے کہ حالات کا انحصار مذکورہ تین حالتوں میں مسلّم نہیں ہے اسلئے کہ قلت بھی ایک حالت ہے لہٰذا اس صورت میں معنے یہ ہونگے لاتبیعوا الطعام بالطعام فی جمیع الاحوال من القلۃ والکثرۃ والمفاضلۃ والمجازفۃ والمساواۃ الا فی

حالۃ المساواۃ۔ لہٰذا قلیل صدر کلام کے حکم میں داخل رہے گا اور صدر کلام کا حکم حرمت ہے لہٰذا قلیل کی بیع بھی تفاضل کے ساتھ حرمت میں داخل رہے گی، پس اس حدیث سے بیع الحفنہ بالحفنتین کی حرمت پر استدلال درست ہوگا۔

جواب: احوال کا انحصار تین ہی میں ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ علیہ السلام نے بیع طعام سے منع فرمایا ہے اور جب طعام کو بیع کے ساتھ ذکر کیا جاتا ہے تو اس سے گندم مراد ہوتا ہے اس کی تائید دوسری روایت سے بھی ہوتی ہے جسمیں آپ نے "لاتبیعوا البر بالبر الا سواءً بسواء" فرمایا ہے اور طعام یا حنطہ کے نام سے بیع بغیر کیل کے جاری نہیں ہوتی اسلئے کہ حنطہ کا اطلاق تو حنطہ کے ایک دانہ پر بھی ہوتا ہے حالانکہ حنطہ کے ایک دانہ کی بیع کوئی نہیں کرتا اور اگر کوئی شخص کرے بھی تو وہ غیر متقوم ہونے کی وجہ سے درست نہیں ہوگی، اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ طعام سے مراد وہ مقدار ہے جو متقوم ہو، اور طعام کا متقوم ہونا کیل ہی سے معلوم ہو سکتا ہے لہٰذا وصف کیل کا ثبوت مقتضائے نص سے ہوگیا گویا کہ آپ نے فرمایا، لاتبیعوا الطعام المکیل الا سواءً بسواء، لہٰذا احوال کا انحصار مذکورہ تین احوال ہی میں ہوگا۔

صاحب توضیح نے اس موقعہ پر طویل کلام کیا ہے ہم نے اطناب کے خوف سے ترک کر دیا۔

واحتج اصحابنا بقولہ تعالیٰ فلبث الخ ہمارے اصحاب نے اللہ تعالیٰ کے قول فلبث فیہم الف سنۃ الا خمسین سے استدلال کیا ہے، طریق استدلال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے نوح علیہ السلام کے اپنی قوم میں قبل الطوفان ہزار سال قیام کی خبر دی ہے، اگر استثنار کا عمل بطور معارضہ ہو جیسا کہ امام شافعیؒ کا قول ہے تو کذب لازم آئے گا اسلئے کہ اخبار میں استثنار درست نہیں ہوتا (تعالی اللہ عن ذلک علواً کبیراً) اگر آیت میں بقول امام شافعی استثنار بطریق معارضہ تسلیم کرلیں تو اسکا مطلب یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ نے اولاً ہزار سال قیام کی خبر دی پھر اسمیں سے پچاس سال کی بطور معارضہ نفی کر دی تو اس سے لازم آیا کہ یا تو اللہ تعالیٰ کا قول لبث فیہم الف سنۃ غلط تھا یا پھر الا خمسین غلط ہے اس کے علاوہ دوسری خرابی معارضہ کی صورت میں یہ لازم آتی ہے کہ الف کا اطلاق مادون الالف پر درست ہو حالانکہ الف کا اطلاق مادون الالف پر نہ حقیقۃً درست ہے اور نہ مجازاً اسلئے کہ الف علم جنس ہے اور علم جنس کا اطلاق غیر مدلول پر جائز نہیں ہے، الف کا دون الالف پر حقیقۃً اطلاق درست نہ ہونا تو ظاہر ہے، مجازاً اسلئے درست نہیں ہے کہ حقیقت اور مجاز کے درمیان مناسبت کا ہونا ضروری ہے اور الف مادون الالف کے درمیان کوئی مناسبت نہیں ہے۔ اور اگر کوئی شبہ کرے کہ الف اور مادون الالف میں جزئیت کا تعلق معنے مجازی کے لئے کافی ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ

جزئیت کا علاقہ جب کافی ہوتا ہے جبکہ جز
کل کے ساتھ خاص ہوتا کہ اطلاق ملزوم علی اللازم کے قبیل سے ہو اور مذکورہ مسئلہ میں ایسا نہیں ہے اسلئے
کہ ما دون الالف اگرچہ الف کا جز ہے مگر الف کے ساتھ خاص نہیں ہے اسلئے کہ ما دون الالف جس طرح الف
کا جز ہے الفین کا بھی جز ہے لہٰذا یہ بات ثابت ہوگئی کہ الف کا اطلاق دون الالف پر نہ حقیقۃً ہے
اور نہ مجازاً،

فالخمسین تعرض للعدد المثبت بالالف ہمارے اصحاب کے استدلال کا خلاصہ یہ ہے کہ الخمسین
کا تعارض اس عدد (معدود) سے ہوا ہے جو الف سے ثابت ہے نہ کہ محض الف کے حکم سے بایں طور کہ
عدد اپنی حالت پر باقی رہے اور ثبوت حکم میں تعارض واقع ہو جائے اسلئے کہ الف جبتک الف ہے
اسکا اطلاق الف سے کم و بیش پر صحیح نہیں ہے حالانکہ امام شافعی رح کی توجیہ کی صورت میں الف کا
اطلاق ما دون الالف پر لازم آتا ہے۔

بخلاف العام کاسم المشرکین، مصنف علیہ الرحمہ اس عبارت سے امام شافعی رح کے استدلال کا جواب
دینا چاہتے ہیں امام شافعی رح نے فرمایا تھا کہ اسمیں کوئی حرج نہیں ہے کہ تکلم ہزار کا ہو اور بطور معارضہ
ساڑھے نو سو مراد ہوں یعنی امتناع حکم مع بقاء تکلم شائع ذائع ہے جیسا کہ عام خص منہ البعض میں ہوتا
ہے اسلئے کہ بقدر مخصوص عام کا حکم ممتنع ہوتا ہے اس کے باوجود عام کا اطلاق صحیح ہوتا ہے جیسا کہ لفظ
مشرکون میں کہ مشرکین ہند و سندھ و روم وغیرہ سب کو شامل ہے، اگر مشرکین ہند کو تخصیص کے ذریعہ
خارج کر دیا جائے تب بھی بقیہ پر مشرکین کا اطلاق صحیح ہے، اسی طرح استثناء کے بعد بھی ما بقیہ
پر مستثنیٰ منہ کا اطلاق صحیح ہے۔

جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ مستثنیٰ بعد الاستثناء کو عام مخصوص منہ البعض پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق
ہے اسلئے کہ عام میں تخصیص کے بعد ما بقیہ پر عام کا اطلاق بغیر کسی خلل اور خرابی کے درست ہے،
بخلاف استثناء کے کہ اسمیں استثناء کے بعد مستثنیٰ منہ کا اطلاق ما بقیہ پر درست نہیں ہے مثلاً اگر الف
سے خمسین کا استثناء کر دیا جائے تو ما بقیہ پر الف کا اطلاق صحیح نہیں ہے۔

ثُمَّ الْاِسْتِثْنَاءُ نَوْعَانِ مُتَّصِلٌ وَهُوَ الْاَصْلُ وَتَفْسِيْرُهٗ مَا ذَكَرْنَا وَمُنْفَصِلٌ
وَهُوَ مَا لَا يَصْلُحُ اِسْتِخْرَاجُهٗ مِنَ الْاَوَّلِ لِاَنَّ الصَّدْرَ لَا يَتَنَاوَلُهٗ
فَجُعِلَ مُبْتَدَاءً مَجَازًا قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰى فَاِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِّيْ اِلَّا رَبَّ الْعَالَمِيْنَ
اَيْ لٰكِنْ رَبَّ الْعَالَمِيْنَ ٥

ترجمہ پھر مستثنیٰ کی دو قسمیں ہیں ایک متصل اور یہی اصل ہے اور اس کی تفسیر وہی ہے جو ہم نے اشارۃً ذکر کی ہے (یعنی مستثنیٰ متصل تکلم بالباقی کے حکم میں ہوتا ہے دوسری قسم مستثنیٰ منفصل ہے اور وہ وہ ہے کہ جسمیں ماقبل سے نکالنے کی صلاحیت نہ ہو اسلئے کہ صدر کلام مستثنیٰ کو شامل نہیں ہوتا لہٰذا مستثنیٰ منفصل کو کلام مستقل قرار دیا جائے گا اور اسپر مستثنیٰ کا اطلاق مجازاً ہوگا جیساکہ اللہ تعالیٰ کے قول۔ فانہم عدو لی الا رب العالمین، ای لکن رب العالمین۔

تشریح جس پر استثناء کا اطلاق کیا جاتا ہے اس کی دو قسمیں ہیں ایک اصل (حقیقت) اور دوسری مجاز، حقیقی استثناء، استثناء متصل ہے جس کی تفسیر کی طرف مصنف رحنے فیکون تکلما بالباقی سے اشارہ کیا ہے اور استثناء مجازی استثناء منفصل ہے جس کو منقطع بھی کہتے ہیں اسکی حقیقت یہ ہے کہ مستثنیٰ کا مستثنیٰ منہ سے خارج کرنا صحیح نہیں ہوتا اسلئے کہ مستثنیٰ مستثنیٰ منہ میں داخل ہی نہیں ہوتا تو نکالنے کا کیا سوال پیدا ہوتا ہے اسلئے کہ خروج دخول کی فرع ہوتی ہے جیسے جاءنی القوم الا حماراً میں، مستثنیٰ منفصل درحقیقت بمنزلہ کلام مستقل کے ہوتا ہے اس کا ماقبل سے صرف صوری تعلق ہوتا ہے، مستثنیٰ منفصل پر استثناء کا اطلاق الا کے بعد واقع ہونیکی وجہ سے مجازاً ہوتا ہے۔

مصنف کا قول مجازاً تمیز ہونے کی وجہ سے منصوب ہے اور مقصد یہ ہے کہ مستثنیٰ منفصل پر استثناء کا اطلاق مجازاً ہے مگر مصنف علیہ الرحمہ کی عبارت اس مقصد کا بظاہر ساتھ نہیں دے رہی ہے اسلئے کہ جعل کی ضمیر مستثنیٰ منفصل کیطرف راجع ہے اب اصل عبارت یہ ہوگی جعل المستثنیٰ المنفصل مبتدأ، اور مجازاً جملہ سے تمیز واقع ہوگی ای جعل المنفصل مبتداء من الکلام بطریق المجاز لا بطریق الحقیقۃ، اس صورت میں مجازیت کا تعلق کو نہ مبتدأ سے ہوگا نہ کہ کونہ استثناءً سے، حالانکہ مراد ثانی ہے نہ کہ اول، اگر مجازیت کا تعلق کو نہ مبتدأ سے مان لیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ مستثنیٰ منفصل مجازاً کلام مستقل ہوتا ہے حالانکہ یہ بات غلط ہے اسلئے کہ مستثنیٰ حقیقۃً کلام مستقل ہوتا ہے اگر مصنف علیہ الرحمہ فجعل مبتدأ وجعل استثناءً مجازاً کہتے تو عبارت صاف اور مطلب واضح ہوجاتا۔ (غایۃ)

مصنف علیہ الرحمہ کی عبارت کو بتکلف اس طرح صحیح قرار دیا جاسکتا ہے کہ مجازاً کو اس نسبت سے تمیز قرار دیا جائے جو کہ مصنف کے قول و منفصل سے مفہوم ہورہی ہے ای استثناء منفصل لکن یقال لہ المستثنیٰ مجازاً کما ہو مذہب الجمہور۔

قال اللہ تعالیٰ فانہم عدو لی الا رب العالمین ای لکن رب العالمین: آیت میں الا رب العالمین مستثنیٰ منقطع اور الا بمعنی لکن ہے مطلب یہ ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے اپنی قوم سے فرمایا تھا

کہ جن معبودان باطلہ کی تم عبادت کرتے ہو وہ میرے دشمن ہیں لیکن رب العالمین میرا دشمن نہیں ہے رب العالمین چونکہ معبودان باطلہ میں داخل نہیں ہے لہٰذا الا کے ذریعہ خارج نہیں کیا گیا بلکہ الارب العالمین کلام مستقل ہے الا کے بعد واقع ہونے کی وجہ سے ماقبل سے صرف صورۃً متعلق ہے اور اگر قوم معبودان باطلہ کے ساتھ معبود حقیقی کی بھی عبادت کرتی ہو تو اس صورت میں رب العالمین کے صدر کلام میں داخل ہونے کی وجہ سے الارب العالمین مستثنیٰ متصل ہوگا۔

وَاَمَّا بَیَانُ الضَّرُوْرَةِ فَهُوَ نَوْعُ بَیَانٍ یَقَعُ بِمَا لَمْ یُوْضَعْ لَهٗ وَهٰذَا عَلٰی اَرْبَعَةِ اَنْوَاعٍ مِنْهُ مَا هُوَ فِیْ مَعْنَی الْمَنْطُوْقِ بِهٖ نَحْوُ قَوْلِهٖ تَعَالٰی وَوَرِثَهٗ اَبَوَاهُ فَلِاُمِّهِ الثُّلُثُ صَدْرُ الْكَلَامِ اَوْجَبَ الشَّرِكَةَ ثُمَّ تَخْصِیْصُ الْاُمِّ بِالثُّلُثِ دَلَّ عَلٰی اَنَّ الْاَبَ یَسْتَحِقُّ الْبَاقِیَ فَصَارَ بَیَانًا بِصَدْرِ الْكَلَامِ لَا بِمَحْضِ السُّكُوْتِ،

ترجمہ بہرحال بیان ضرورت بیان کی ایسی قسم ہے جو ایسی شے سے واقع ہوتی ہے جو کہ بیان کیلئے موضوع نہیں ہے اور اسکی چار قسمیں ہیں اول وہ کہ جو منطوق بہ کے حکم میں ہو جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے قول "ورثہ ابواہ فلامہ الثلث" صدر کلام نے (ابوین کے درمیان) شرکت کو ثابت کیا ہے پھر ام کے لئے ثلث کی تخصیص نے اس بات پر دلالت کی کہ اب (ام کا حصہ دینے کے بعد) باقی کا مستحق ہے لہٰذا تخصیص ام بالثلث صدر کلام کے لئے بیان ہوگی نہ کہ محض سکوت۔

تشریح واما بیان الضرورۃ الخ بیان کی اضافت ضرورت کی جانب اضافت الشئ الی سببہ کے قبیل سے ہے ای بیان الذی حاصل بسبب الضرورۃ، مصنف علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ بیان ضرورت بیان کی وہ نوع ہے جو ایسی شے کے ذریعہ حاصل ہو جو بیان کے لئے وضع نہ کی گئی ہو اور وہ سکوت ہے اسلئے کہ بیان کے لئے نطق وضع کیا گیا ہے نہ کہ سکوت۔

بیان ضرورت کی چار قسمیں ہیں (۱) وہ ہے جو منطوق بہ کے حکم میں ہو یعنی بیان تو غیر منطوق بہ سے حاصل ہوا ہو مگر حکم میں اس بیان کے ہو جو منطوق بہ سے حاصل ہوا ہو۔ اس کی مثال اللہ تعالیٰ کا قول "فان لم یکن لہ ولد وورثہ ابواہ فلامہ الثلث" صدر کلام یعنی ورثہ ابواہ سے میراث میں ابوین کی مطلق شرکت معلوم ہوتی ہے مگر کسی کا متعین حصہ معلوم نہیں ہوتا، پھر اس کے بعد فلامہ الثلث کہہ کر والدہ کا ثلث حصہ متعین فرما دیا اس سے یہ بات ضرورۃً متعین ہوگئی کہ مابقیہ یعنی دو ثلث والد کا حصہ ہے، مطلب یہ کہ ام کا ثلث حصہ متعین کرنا صدر کلام "وورثہ ابواہ" کے ساتھ مل کر والد کے

حصہ کا بیان واقع ہوا ہے نہ کہ محض ام کے حصہ کا بیان، اسلئے کہ اگر صدر کلام سے شرکت ثابت نہ ہو اور ام کا حصہ بیان کر دیا جائے تو اب کا حصہ محض سکوت سے معلوم نہیں ہو سکتا اب آیت کا مفہوم یہ ہو گا فلامہ الثلث ولابیہ مابقے۔

مسائل میں اس کی مثال یہ ہے، رب المال اگر مضارب کا حصہ نفع میں متعین کر دے اور اپنا حصہ متعین نہ کرے مثلاً یوں کہے کہ تو اس مال میں بطور مضاربت عمل کر نفع میں نصف حصہ تیرا ہے تو یہ مضاربت قیاساً اور استحساناً درست ہے اور اگر رب المال اپنا حصہ نفع متعین کر دے مگر مضارب کا حصہ متعین نہ کرے مثلاً یوں کہے تو اس مال میں بطور مضاربت عمل کر نفع میں نصف حصہ میرا ہے اور مضارب کا حصہ متعین نہ کرے تو عقد صرف استحساناً جائز ہے، مذکورہ دونوں صورتوں میں جواز عقد کی وجہ یہ ہے کہ عقد مضاربت کی صحت کے لئے رب المال اور مضارب کا نفع میں حصہ متعین ہونا ضروری ہے مگر جب ایک کا حصہ متعین ہو جاتا ہے تو خود بخود فریق ثانی کا حصہ بھی متعین ہو جاتا ہے مثلاً اگر رب المال نے مضارب سے کہا کہ تم مضاربت پر عمل کرو نفع میں نصف حصہ تمہارا ہے اس سے یہ بات خود بخود معلوم ہو گئی کہ نصف حصہ میرا ہے، اسی مسئلہ پر مزارعت کو بھی قیاس کیا جا سکتا ہے،

وَمِنْهُ مَا ثَبَتَ بِدَلَالَةِ حَالِ الْمُتَكَلِّمِ مِثْلُ سُكُوتِ صَاحِبِ الشَّرْعِ عِنْدَ أَمْرٍ يُعَايِنُهُ عَنِ التَّغْيِيرِ يَدُلُّ عَلَى الْحَقِيَّةِ وَفِي مَوْضِعِ الْحَاجَةِ إِلَى الْبَيَانِ يَدُلُّ عَلَى الْبَيَانِ مِثْلُ سُكُوتِ الصَّحَابَةِ عَنْ تَقْوِيمِ مَنْفَعَةِ الْبَدَنِ فِي وَلَدِ الْمَغْرُورِ،

ترجمہ بیان ضرورت کی دوسری قسم وہ ہے جو متکلم کے حال کی دلالت سے ثابت ہوتی ہے مثلاً صاحب شرع کا کسی معاملہ کو دیکھ کر تغیر سے سکوت اختیار کرنا اس معاملہ کے حق ہونے پر دلالت کرتا ہے اور بیان کی حاجت کے موقعہ پر سکوت کرنا بیان پر دلالت کرتا ہے جیسا کہ صحابہ کا فریب خوردہ کے ولد کے بارے میں منافع بدنی کی قیمت لگانے سے سکوت اختیار کرنا۔

تشریح اولاً یہ سمجھنا ضروری ہے کہ مغرور کس کو کہتے ہیں؟ مغرور اسم مفعول کا صیغہ جو غرر سے مشتق ہے اس کے معنے ہیں فریب خوردہ یعنی وہ شخص کہ جس کو کسی نے دھوکہ دیا ہو اور ولد مغرور کا مطلب ہے فریب خوردہ کا بچہ، مثلاً اگر کسی باندی نے خود کو آزاد ظاہر کر کے کسی شخص سے نکاح کر لیا اور اس سے اولاد بھی پیدا ہو گئی یہ ولد مغرور کہلائے گا۔

عبارت کی تشریح سمجھئے، مصنف علیہ الرحمہ بیان ضرورت کی انواع اربعہ میں سے دوسری نوع کو بیان فرمارہے ہیں اور وہ یہ ہے کہ متکلم کے حال یعنی سکوت سے ثابت ہو یعنی جس معاملہ میں شخص کو بولنا چاہئے اگر وہ شخص خاموش رہے تو اس کی یہ خاموشی رضامندی پر دال ہوگی جیسا کہ باکرہ بالغہ سے اگر اس کا والد نکاح کی اجازت طلب کرے اور باکرہ سکوت اختیار کرے تو اس کا یہ سکوت رضامندی پر دال ہوگا، اسی طرح اگر شارع کا کسی فعل کو دیکھ کر خاموش رہنا اور اسمیں کسی قسم کا تغیر نہ کرنا یہ شارع کی رضامندی اور اس فعل کے مباح ہونے کی دلیل ہے مثلاً آپ صلعم کا لوگوں کو خرید وفروخت کرتے ہوئے اور اکل وشرب کے معاملات کرتے ہوئے دیکھنا اور آپ کا کسی قسم کی نکیر نہ فرمانا یہ اس بات کی دلیل ہے کہ یہ تمام معاملات مباح اور مشروع ہیں اسلئے کہ نبی کے لئے یہ جائز نہیں کہ کسی منکر کو دیکھے اور قدرت کے باوجود اس پر نکیر نہ کرے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے نبی کا ناہی عن المنکر اور آمر بالمعروف ہونا وصف ذکر فرمایا ہے قال اللہ تعالیٰ یامرہم بالمعروف وینہٰہم عن المنکر، نیز آپ صلعم نے ساکت عن الحق کو شیطان اخرس فرمایا ہے لہٰذا شارع کا سکوت بیان سمجھا جائے گا۔

وفی موضع الحاجۃ الی البیان یدل علی البیان الخ اور اسی طرح بیان کی حاجت کے وقت سکوت بیان پر دلالت کرتا ہے، یزید بن عبد اللہ فرماتے ہیں کہ ایک باندی نے اپنے مالک سے فرار ہو کر قبائل عرب میں پہونچکر خود کو آزاد ظاہر کیا، بنی عذرہ کے ایک شخص نے اس باندی سے نکاح کر لیا اس سے اولاد پیدا ہوئی، ایک مدت کے بعد اس باندی کا مالک آیا اور اپنا مقدمہ حضرت عمر کی عدالت میں پیش کیا چنانچہ حضرت عمر نے باندی اس مالک کو دلادی اور شوہر پر بچوں کی قیمت واجب کردی تاکہ بچے آزاد ہوجائیں البتہ ولد کے منافع بدنی کی قیمت سے سکوت فرمایا یعنی ولد سے جو منافع بدنی کسب وغیرہ کی صورت میں حاصل ہوئے تھے اسکی قیمت مالک کو نہیں دلائی اور یہ سب کچھ صحابہ کے روبرو ہوا اور کسی نے بھی اسپر نکیر نہیں کی بلکہ سکوت فرمایا لہٰذا ان حضرات کا سکوت اس بات کی دلیل ہے کہ منافع اتلاف کی وجہ سے مضمون نہیں ہوتے مثلاً اگر کوئی شخص کسی کی کتاب غصب کرلے اور اس سے استفادہ بھی کرے مگر کتاب کو جس حالت پر غصب کیا تھا اسی حالت پر واپس کردے اسمیں کسی قسم کا نقصان نہ کرے تو غاصب پر نفع اٹھانیکا کوئی ضمان لازم نہیں ہے۔ مذکورہ مسئلہ میں صحابہ نے سکوت اختیار فرمایا حالانکہ موقع بیان کا تھا، اسلئے کہ مالک حضرت عمر کی عدالت میں واقعہ کا حکم معلوم کرنے کے لئے آیا تھا اور وہ اس بات سے ناواقف تھا کہ اس کے لئے کیا واجب ہے، اور یہ اس نوعیت کا پہلا واقعہ تھا کہ آپ صلعم کے

بعد پیش آیا تھا جس کے بارے میں کوئی نص وصراحت موجود نہیں تھی لہٰذا ان حضرات پر اس واقعہ کا حکم بتمام دکمال بیان کرنا واجب تھا ایسی صورت میں بعض احکام سے سکوت کرنا یہ نفی کی دلیل ہوتی ہے۔

اگر کوئی یہ شبہ کرے کہ ہو سکتا ہے کہ ولد مغرور صغیر ہو جس کیوجہ سے اس کے منافع بدنی ہی نہ ہوں جس کیوجہ سے منافع کی قیمت مالک کو نہ دلوائی ہو۔

تو اس کا جواب یہ ہے چونکہ روایت میں عدم تقویم منافع کا ذکر ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ولد کی منفعت تھی مگر اس کی قیمت لگانے سے سکوت کیا تھا۔

سوال: یدل ثانی کی ضمیر کا مرجع اگر وہی ہے جو یدل اول کی ضمیر کا ہے۔ اور وہ سکوت شارع ہے تو اس صورت میں مثال ممثل لہ کے مطابق نہیں رہتی اسلئے کہ مثال سکوت صحابہ کی پیش کی گئی ہے حالانکہ سکوتِ شارع کی مثال ہونی چاہئے، اور اگر یدل ثانی کا مرجع مطلق سکوت کو قرار دیا جائے جیساکہ مصنف کا مقصد بھی ہے تو اس صورت میں وفی موضع الحاجۃ کا عطف ماقبل پر درست نہیں رہتا اسلئے کہ معطوف علیہ میں سکوت، شارع کی قید کے ساتھ مقید ہے اور معطوف میں سکوت مطلق ہے۔

جواب: یدل ثانی کی ضمیر کا مرجع سکوت مطلق ہے مگر وہ سکوت محذوف ہے نہ کہ وہ سکوت جو سکوت مقید کے ضمن میں موجود ہے لہٰذا اس صورت میں کوئی اعتراض باقی نہیں رہتا اور اصل عبارت اسطرح ہوگی، وفی موضع الحاجۃ الی البیان یدل السکوت علی البیان مثل سکوت الصحابۃ۔

وَمِنْهُ مَا يَثْبُتُ ضَرُوْرَةَ دَفْعِ الْغَرَرِ مِثْلُ سُكُوْتِ الشَّفِيْعِ وَسُكُوْتِ الْمَوْلٰى حِيْنَ يَرٰى عَبْدَهٗ يَبِيْعُ وَيَشْتَرِيْ،

ترجمہ اور بیان ضرورت کی ایک قسم یہ ہے کہ (لوگوں سے) دھوکہ کو دفع کرنیکی ضرورت کی غرض سے بیان ثابت ہوا ہو جیساکہ شفیع کا سکوت اور مولیٰ کا سکوت جبکہ اپنے غلام کو خرید وفروخت کرتے ہوئے دیکھے۔

تشریح مصنف بیان ضرورت کی تیسری قسم کو بیان فرمارہے ہیں بیان ضرورت کی تیسری قسم وہ ہے کہ جو لوگوں کو دھوکہ سے محفوظ رہنے کے لئے ثابت ہو کیونکہ دھوکہ دینا حرام ہے اور دھوکہ کھانا بے وقوفی ہے لہٰذا اس غرر کو دور کرنے کے لئے بیان ضرورۃً ثابت ہوگا

مثلاً شفیع کو بیع کا علم ہوگیا مگر اس کے باوجود اس نے سکوت اختیار کیا تو شفیع کا یہ سکوت اس بات کا بیان ہے کہ اس نے اپنے حق شفعہ کو ترک کر دیا ہے اور شفیع کے سکوت کو ترک شفعہ کا بیان اسلئے قرار دیا گیا ہے کہ مشتری سے دھوکہ دور کیا جاسکے اس طور پر کہ اگر شفیع کا سکوت ترک شفعہ کا بیان نہ ہو تو مشتری کو ضرر ہوگا اسلئے کہ شفیع کے خوف سے اس مبیع کے اندر تصرف کرنے سے گریز کرے گا اسی طرح بائع کو بھی ضرر ہوگا کیونکہ شفیع کے خوف کی وجہ سے کوئی شخص اس جائداد غیر منقولہ کو خریدنے کا ارادہ نہیں کرے گا، اسی طرح اگر مولیٰ اپنے غلام کو خرید و فروخت کرتا دیکھ لے اور سکوت اختیار کرلے تو اسکا یہ سکوت لوگوں سے دھوکہ کو دور کرنے کے لئے اس بات کا بیان ہوگا کہ اس نے غلام کو تجارت کی اجازت دیدی ہے۔

امام شافعی رح فرماتے ہیں کہ مولیٰ کا یہ سکوت اجازت شمار نہ ہوگا کیونکہ اسمیں یہ احتمال بھی ہے کہ مولیٰ نے غصہ کیوجہ سے سکوت اختیار کیا ہو اور محتمل حجت نہیں ہوتا لہذا مولیٰ کا سکوت اجازت کے لئے حجت نہ ہوگا۔

وَمِنْهُ مَا يَثْبُتُ بِضَرُوْرَةِ كَثْرَةِ الْكَلَامِ مِثْلُ قَوْلِ عُلَمَائِنَا فِيْمَنْ قَالَ لَهٗ عَلَيَّ مِائَةٌ وَدِرْهَمٌ اَوْ مِائَةٌ وَقَفِيْزُ حِنْطَةٍ اِنَّ الْعَطْفَ جُعِلَ بَيَانًا لِلْمِائَةِ وَقَالَ الشَّافِعِيُّ الْقَوْلُ قَوْلُهٗ فِيْ بَيَانِ الْمِائَةِ كَمَا اِذَا قَالَ لَهٗ عَلَيَّ مِائَةٌ وَثَوْبٌ قُلْنَا اِنَّ حَذْفَ الْمَعْطُوْفِ عَلَيْهِ مُتَعَارَفٌ ضَرُوْرَةَ كَثْرَةِ الْعَدَدِ وَطُوْلِ الْكَلَامِ ذٰلِكَ فِيْمَا يَثْبُتُ وُجُوْبُهٗ فِي الذِّمَّةِ فِيْ عَامَّةِ الْمُعَامَلَاتِ كَالْمَكِيْلِ وَالْمَوْزُوْنِ دُوْنَ الثِّيَابِ فَاِنَّهَا لَا تَثْبُتُ فِي الذِّمَّةِ اِلَّا بِطَرِيْقٍ خَاصٍّ وَهُوَ السَّلَمُ۔

ترجمہ اور بیان ضرورت کی ایک قسم وہ ہے جو کہ کلام کے کثیر الاستعمال ہونے کی ضرورت کی وجہ سے ثابت ہوتی ہے جیساکہ ہمارے علماء کا قول اس شخص کے بارے میں جس نے کہا لہ علی مأۃ و درہم یا مأۃ و قفیز حنطۃ، بلاشبہ عطف مأۃ کے لئے بیان ہے اور امام شافعی رح نے فرمایا ہے کہ قائل کا قول معتبر ہوگا جیساکہ لہ علی مأۃ و ثوب کہنے کی صورت میں، ہم کہیں گے کہ معطوف علیہ کا حذف کثرت استعمال عدد اور طول کلام کی وجہ سے متعارف ہے اور یہ اس چیز میں ہے جسکا وجوب عام معاملات میں ذمہ میں ثابت ہوتا ہے جیساکہ مکیل اور موزون نہ کہ کپڑے اسلئے کہ کپڑے ذمہ میں

ثابت نہیں ہوتے ہیں مگر بطریق خاص اور وہ بیع سلم ہے۔

تشریح بیان ضرورت کی چوتھی قسم وہ ہے کہ جسمیں کلام کے کثیر الاستعمال ہونے کی ضرورت یا طول کلام سے اجتناب کی ضرورت کیوجہ سے سکوت، بیان ثابت ہوتا ہے یعنی اگر کلام کثیر الاستعمال ہو تو ایسی صورت میں بھی سکوت بمنزلۂ بیان ثابت ہوتا ہے اسی طرح طول کلام کی ضرورت کیوجہ سے بھی سکوت بیان ثابت ہوتا ہے اس اصول پر امام شافعی رح بھی متفق ہیں جیساکہ جملہ ناقصہ کے جملہ کاملہ پر عطف کی صورت میں سکوت کو بیان مانتے ہیں مگر مذکورہ مسئلہ میں امام شافعی کو اختلاف ہے اور قیاس بھی یہی ہے، ہمارے نزدیک تو یہ مسئلہ بھی مذکورہ اصل پر مبنی ہے، امام شافعی کی دلیل یہ ہے کہ مقر نے مأۃ مبہم کا اقرار کیا ہے اسلئے کہ مأۃ کی وضاحت نہیں کی کہ وہ کیا ہیں اور قائل کا قول ودرہم، مأۃ کی تفسیر نہیں ہے اسلئے کہ درہم کا واؤ کے ذریعہ مأۃ پر عطف کیا گیا ہے اور عطف لغۃً تفسیر کے لئے وضع نہیں کیا گیا ہے، اسی کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ صحت عطف کی شرائط میں سے مغائرت ہے، یہی وجہ ہے کہ عطف الشئ علیٰ نفسہ جائز نہیں ہے اور صحت تفسیر کی شرط عینیت ہے یعنی مفسَّر اور مفسِّر میں عینیت شرط ہے اسلئے کہ دراہم، عشرۃ دراہم میں عین عشر ہے نہ کہ غیر تو پھر عطف تفسیر کیسے واقع ہوسکتا ہے اور جب عطف تفسیر واقع نہیں ہوسکتا تو مأۃ مجمل ہی رہے گا اور مجمل کی تفسیر میں قائل کا قول ہی معتبر ہوتا ہے جیساکہ قائل کے قول لفلان علی مأۃ وثوب میں مأۃ کی تفسیر میں قائل کا قول معتبر ہوگا۔

بخلاف قائل کے قول علی مأۃ وثلثۃ دراہم میں دراہم مأۃ کی تفسیر واقع ہوسکتا ہے اسلئے کہ ایک مبہم کا دوسرے مبہم پر عطف کیا ہے کیونکہ مأۃ اور ثلثۃ دونوں مبہم ہیں اس کے بعد دراہم سے تفسیر کی ہے لہٰذا یہ تفسیر دونوں کیطرف راجع ہوگی اسلئے کہ ہر ایک تفسیر کا محتاج ہے جیساکہ لفلان علی مأۃ وثلثۃ اثواب میں اثواب دونوں کی تفسیر واقع ہے۔

احناف کے قول کی دلیل ؛ احناف کے قول کی دلیل استحسان ہے اور وہ یہ ہے کہ درہم وغیرہ عادۃً اور عرفاً بیان واقع ہوتے ہیں اسلئے کہ معطوف علیہ کی تفسیر وتمیز کا حذف عددیں جبکہ معطوف میں حذف پر دلیل ہو تو طول کلام کی ضرورت کیوجہ سے متعارف ہے مثلاً کہا جاتا ہے بعت منک ہٰذا بمأۃ وعشرۃ دراہم، اس مثال میں ایک سو دس دراہم مراد ہیں اسلئے کہ دراہم مأۃ کی تفسیر واقع ہورہا ہے اور جب بیع میں دراہم عطف تفسیر ہوکر باعتبار عرف اور عادت کے درست ہے تو اسی طرح دراہم کا عطف مفسِّر ہوکر اقرار میں بھی درست ہوگا بخلاف اس صورت کے کہ جب معطوف از قبیلہ مقدار یعنی کیل، عدد، وزن وغیرہ کے قبیل سے نہ ہو مثلاً ثوب ہو یا شاۃ

ہو یا عبد وغیرہ ہو مثلاً قائل کہے لفلان علی مأۃ وثوب، تو اس صورت میں معطوف معطوف علیہ کے لئے مفسر واقع نہ ہوگا اسلئے کہ معطوف علیہ کے حذف کا مقتضٰی کثرت استعمال ہے اس لئے کہ کثرت استعمال تخفیف کو چاہتا ہے لہٰذا جواز قبیلۂ مقدار نہ ہو اسکا استعمال کثیر نہیں ہوتا کہ اسمیں معطوف علیہ کے مفسر کے حذف کی ضرورت محسوس ہو اور معطوف کو اس کی تفسیر قرار دیا جائے معطوف علیہ کے مفسر کی ضرورت تو وہاں ہوتی ہے جہاں کثرت استعمال ہوتا ہے اور کثرت استعمال مقادیر میں ہوتا ہے اسلئے کہ ذمہ میں مقادیر ہی زیادہ واجب ہوتی ہیں لہٰذا انہی میں معطوف معطوف علیہ کے لئے بیان اور تفسیر بھی واقع ہوگا، غیر مکیلات وموزونات ومعدودات چونکہ بکثرت ذمہ میں واجب نہیں ہوتیں سوائے عقد خاص یعنی بیع سلم وغیرہ کے لہٰذا ان میں حذف اور عطف کے مفسر ہونے کی ضرورت پیش نہیں آتی۔

بَابُ بَیَانِ التَّبْدِیْلِ، وَھُوَ النَّسْخُ وَالنَّسْخُ فِیْ حَقِّ صَاحِبِ الشَّرْعِ بَیَانٌ لِمُدَّۃِ الْحُکْمِ الْمُطْلَقِ الَّذِیْ کَانَ مَعْلُوْمًا عِنْدَ اللّٰہِ تَعَالٰی اِلَّا اَنَّہٗ تَعَالٰی اَطْلَقَہٗ فَصَارَ ظَاھِرُہُ الْبَقَاءَ فِیْ حَقِّ الْبَشَرِ فَکَانَ تَبْدِیْلًا فِیْ حَقِّنَا بَیَانًا مَحْضًا فِیْ حَقِّ صَاحِبِ الشَّرْعِ وَھُوَ کَالْقَتْلِ فَاِنَّہٗ بَیَانٌ مَحْضٌ لِلْاَجَلِ فِیْ حَقِّ صَاحِبِ الشَّرْعِ تَغْیِیْرٌ وَتَبْدِیْلٌ فِیْ حَقِّ الْقَاتِلِ،

ترجمہ بہر حال تبدیل سو وہ نسخ ہے اور نسخ صاحب شرع کے حق میں اس حکم مطلق کی مدت کا بیان ہے جو اللہ تعالیٰ کو معلوم تھی مگر اللہ تعالیٰ نے اس کو مطلق رکھا تھا تو وہ حکم بظاہر انسان کے حق میں باقی رہنے والا تھا لہٰذا ہمارے (انسان) کے حق میں تبدیل ہوگیا اور صاحب شرع (اللہ تعالیٰ) کے حق میں بیان محض ہوگا اور وہ جیسے کہ قتل ہے اسلئے کہ قتل صاحب شرع کے حق میں موت کی مدت کا بیان ہے اور قاتل کے حق میں تغییر و تبدیل ہے۔

تشریح فاضل مصنف بیان ضرورت کے بیان سے فارغ ہونے کے بعد بیان تبدیل کو بیان فرماتے ہیں مصنف علیہ الرحمہ نے بیان تبدیل کے لئے اس کی اہمیت اور مباحث کی کثرت کے پیش نظر مستقل باب قائم کیا ہے۔

بیان تبدیل میں پانچ بحثیں ہیں (۱) بیان تبدیل کی تعریف (۲) بیان تبدیل کا جواز (۳) بیان تبدیل کا محل (۴) بیان تبدیل کی شرط (۵) ناسخ اور منسوخ، مصنف رح نے جواز نسخ کی بحث کو

غایت ظہور کیوجہ سے ترک کر دیا ہے اسلئے کہ نسخ عقلاً جائز اور شرعاً واقع ہے (بخلاف یہود لعنہم اللہ کے) ان کے یہاں کتاب اللہ میں نسخ جائز نہیں ہے، کتاب و سنت دونوں سے نسخ کا ثبوت ہے، کتاب اللہ سے نسخ کے ثبوت کی مثال ،، ما ننسخ من آیۃ او ننسہا نات بخیر منہا او مثلہا ،، سنت رسول سے نسخ کے ثبوت کی مثال، حمار اہلی ابتداءً حلال تھا بعد میں غزوۂ خیبر کے موقعہ پر سنت کے ذریعہ حرام ہوا، احکام کا حسن و قبح مصالح کی تبدیلی کے ساتھ بدلتا رہتا ہے کتنے ہی امور ایسے ہوتے ہیں کہ جو ایک وقت میں مصلحت کے پیش نظر حسن ہوتے ہیں اور جب مصلحت تبدیل ہو جاتی ہے تو ان کا حسن بھی ختم ہو جاتا ہے اگر طبیب ایک وقت میں ایک دوا کے استعمال کا حکم دیتا ہے اور دوسرے وقت میں اس دوا کے استعمال سے منع کر دیتا ہے تو یہ حکمت کے عین مطابق ہے اس لئے کہ مریض کی حالت کی تبدیلی کے ساتھ ساتھ دوا کی تبدیلی ضروری ہے۔

وہو النسخ: مصنف فرماتے ہیں کہ تبدیل دراصل نسخ ہی ہے یعنی لغت میں تبدیل کے معنے نسخ کے ہیں کما قال اللہ تعالیٰ ،، واذا بدلنا آیۃ مکان آیۃ ،، مذکورہ آیت میں نسخ کو تبدیل کہا گیا ہے

نسخ کے لغوی معنے: نسخ لغت میں زائل اور معدوم کرنے کو کہتے ہیں یقال نسخت الشمس الظل، سورج نے سایہ زائل کر دیا، و یقال نسخت الریح الآثار، ہوا نے نشانات مٹا دیئے اس کے علاوہ نسخ کے دوسرے معنے ایک شئے کو ایک جگہ سے دوسری جگہ یا ایک حالت سے دوسری حالت کی طرف منتقل کرنے کے ہیں یقال نسخت النخل العسل، شہد کی مکھی نے شہد کو ایک خلیہ سے دوسرے خلیہ میں منتقل کر دیا، اصطلاح علم الفرائض میں مناسخہ اسی سے ہے۔

نسخ کے اصطلاحی معنے: ہو بیان انتہاء حکم شرعی مطلق عن التابید والتوقیت بنص متاخر عن مورده، تبدیل اصطلاح شرع میں ایسے حکم شرعی کی انتہا کا بیان ہے جو تابید اور توقیت کی قید کے ساتھ مقید نہ ہو، نسخ اصطلاحی صاحب شرع کے حق میں اس حکم مطلق کی مدت کے بیان کو کہتے ہیں جو اللہ کے علم میں ہے لیکن اس کو مطلق رکھا بایں طور کہ اس کا وقت متعین نہیں کیا اس اطلاق کی وجہ سے معلوم ہوتا ہے کہ مذکورہ حکم انسان کے حق میں ہمیشہ باقی رہنے والا ہے لہٰذا یہ نسخ انسانوں کے حق میں تبدیل اور صاحب شرع کے حق میں حکم اول کی انتہاء کا بیان محض ہے یہی وجہ ہے کہ بیان تبدیل من وجہ بیان اور من وجہ تبدیل ہے، یعنی شارع کے حق میں بیان اور انسان کے حق میں تبدیل ہے۔

بیان تبدیل کی مثال: اللہ تعالیٰ نے اول خمر کو مباح قرار دیا تھا اور اللہ تعالیٰ کے علم میں یہ بات تھی کہ ایک مدت کے بعد اس کو حرام کر دے گا لیکن اللہ تعالیٰ نے یہ نہیں فرمایا کہ میں

شراب کو ایک مدت معینہ کے لئے مباح کر رہا ہوں بعد میں اس کو حرام کر دوں گا بلکہ حلت کے حکم کو مطلق رکھا تھا جس کی وجہ سے بندوں کو یہ خیال پیدا ہوا کہ شراب کی حلت ابدی ہے پھر جب اللہ تعالیٰ کی طرف سے تحریم آئی تو یہ بندوں کے حق میں حلت کو حرمت سے تبدیل کرنا ہوا اور صاحب شرع کے حق میں مدت اباحت کا بیان ہے جو کہ شارع کو پہلے سے معلوم تھی۔

بیان تبدیل کی مثال محسوسات میں یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے کسی کو قتل کر دیا تو یہ قتل انسانوں کے اعتبار سے تبدیل ہے اسلئے کہ لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ اگر اس شخص کو قتل نہ کیا ہوتا تو یہ مزید زندہ رہتا مگر قاتل نے مقتول کی حیات کو منقطع کر دیا یہی وجہ ہے کہ قاتل پر قتل عمد میں قصاص اور قتل خطا میں دیت واجب ہوتی ہے مگر شارع کے حق میں مذکورہ قتل اسی مدت مقدرہ کا بیان ہے جو اللہ تعالیٰ کو معلوم ہے۔

وَمَحَلُّهٗ حُكْمٌ يَكُوْنُ فِيْ نَفْسِهٖ مُحْتَمِلًا لِلْوُجُوْدِ وَالْعَدَمِ وَلَمْ يَلْتَحِقْ بِهٖ مَا يُنَافِي النَّسْخَ مِنَ التَّوْقِيْتِ اَوِ التَّابِيْدِ ثَبَتَ نَصًّا كَمَا فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى خٰلِدِيْنَ فِيْهَا اَبَدًا اَوْ دَلَالَةً كَسَائِرِ الشَّرَائِعِ الَّتِيْ قُبِضَ عَلَيْهَا رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ،

ترجمہ اور بیان تبدیل کا محل وہ حکم ہے جسمیں فی نفسہ وجود اور عدم کا احتمال ہو اور اسکو نسخ کا منافی لاحق نہ ہوتا ہو، یعنی توقیت یا ایسی تابید جو نص سے ثابت ہو جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے قول "خٰلدین فیہا ابدا" میں یا تابید دلالۃً ثابت ہو جیسا کہ وہ تمام احکام جن پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات ہوئی۔

تشریح فاضل مصنف ومحلہ سے بحث ثالث کا آغاز فرما رہے ہیں اس بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ محل میں دو امروں کا ہونا ضروری ہے اول یہ کہ تبدیل کا محل ایسا حکم ہو کہ جسمیں شرعاً مشروعیت اور عدم مشروعیت کا احتمال ہو، اگر شرعاً مشروعیت کا احتمال نہیں ہے تو اسمیں نسخ نہ ہوگا جیسا کہ کفر اور اگر عدم مشروعیت کا احتمال نہ ہو تب بھی اسمیں نسخ نہ ہوگا جیسا کہ ایمان باللہ، دوسری بات یہ کہ جو حکم احتمال نسخ رکھتا ہے اس سے کوئی منافی نسخ لاحق نہ ہو، منافی کی تین قسمیں ہیں جیسا کہ مصنف نے اپنے قول من توقیت نصاً سے بیان فرمایا ہے، اول توقیت جو نص سے ثابت ہو چنانچہ اگر کسی حکم کا نص سے مؤقت ہونا ثابت ہو گیا تو اسمیں نسخ نہ ہوگا جیسا کہ باری تعالیٰ کا قول "وامسکوہن فی

البیوت حتٰی یتوفٰھن الموت او یجعل اللہ لھن سبیلاً، دوم یہ کہ اس حکم میں تابید صراحۃً یا دلالۃً ثابت نہ ہو صراحۃً تابید کی مثال اللہ تعالیٰ کے قول ، خلدین فیہا ابدا، اسمیں اللہ تعالےٰ نے ابدًا سے صراحۃً تابید ثابت کی ہے لہٰذا اسمیں بھی نسخ نہیں ہو سکتا اسلئے کہ تابید صریح نسخ کے منافی ہے یہ ابوبکر جصاص اور شیخ ابو منصور وغیرہ کا مذہب ہے اور جمہور اور ہمارے اصحاب میں سے ایک جماعت نیز امام شافعی اسمیں نسخ کے قائل ہیں۔ صاحب نامی نے مصنف علیہ الرحمہ کی بیان کردہ تابید کی مثال میں یہ کہہ کر نظر پیش کی ہے کہ خلدین فیہا ابدًا، یہ از قبیلۂ اخبار ہے اور اخبار میں نسخ جاری نہیں ہوتا لہٰذا خلدین فیہا ابدًا میں امتناع نسخ خبر ہونے کی وجہ سے ہے نہ کہ تابید کی وجہ سے،

صاحب نامی کی نظر میں احقر کو نظر ہے اسلئے کہ خلدین فیہا ابدًا کی دو حیثیتیں ہیں ایک خبر کی اور دوسرے حکم کی، خبر ہونے کی حیثیت سے نسخ جاری نہیں ہو سکتا مگر حکم ہونے کی حیثیت سے نسخ جاری ہو سکتا ہے، حکم کی حیثیت کا تعلق عقائد سے ہے اسلئے کہ اہل جنت و النار کے بارے میں آخری فیصلہ کے بعد ہمیشہ جہنم یا جنت میں رہنے کا اعتقاد رکھنا یہ از قبیلہ احکام ہے اور احکام میں نسخ جاری ہوتا ہے، صاحب نامی نے صراحۃً تابید کی مثال محدود فی القذف کے بارے میں اللہ تعالےٰ کے قول ، ولا تقبلوا لھم شہادۃً ابدًا ، کو پیش کیا ہے اسلئے کہ اسمیں تابید صریح کی وجہ سے نسخ جاری نہیں ہو سکتا، اس سے یہ بات بھی ثابت ہو گئی کہ بعض شارحین کا یہ کہنا درست نہیں ہے کہ تابید صریح کی مثال احکام میں نہیں ہے۔

ودلالۃً ؛ دلالۃً تابید کی مثال وہ احکام ہیں جن پر آپ صلعم کو وفات دی گئی آپ کی وفات سے قبل احکام میں نسخ کا احتمال تھا اسلئے کہ وحی کا سلسلہ جاری تھا مگر جب آپ صلعم کی وفات ہو گئی تو وہ احکام بھی دائمی اور ابدی ہو گئے اسلئے کہ آپ صلعم خاتم النبیین ہیں آپکے بعد کوئی نبی آنیوالا نہیں ہے اور نسخ وحی ہی کے ذریعہ ہو سکتا ہے لہٰذا اس دلالت کے بعد احتمال نسخ باقی نہیں رہا۔

وَالشَّرْطُ التَّمَكُّنُ مِنْ عَقْدِ الْقَلْبِ عِنْدَنَا دُوْنَ التَّمَكُّنِ مِنَ الْفِعْلِ خِلَافًا لِلْمُعْتَزِلَةِ وَلَاخِلَافَ بَيْنَ الْجُمْهُوْرِ اَنَّ الْقِيَاسَ لَايَصْلَحُ نَاسِخًا وَكَذٰلِكَ الْاِجْمَاعُ عِنْدَ اَكْثَرِهِمْ لِاَنَّ الْاِجْمَاعَ عِبَارَةٌ عَنْ اِجْتِمَاعِ الْاٰرَاءِ وَلَامَدْخَلَ لِلرَّاْيِ فِيْ مَعْرِفَةِ نِهَايَةِ وَقْتِ الْحُسْنِ وَالْقُبْحِ فِي الشَّيْءِ عِنْدَ اللّٰهِ تَعَالٰى،

ترجمہ: اور جواز نسخ کی شرط ہمارے نزدیک اعتقاد قلبی پر قادر ہونا ہے نہ کہ عمل پر

قادر ہونا بخلاف معتزلہ کے، جمہور کے درمیان اس بات میں اختلاف نہیں ہے کہ قیاس میں ناسخ بننے کی صلاحیت نہیں ہے اسی طرح اجماع میں بھی جمہور کے نزدیک ناسخ بننے کی صلاحیت نہیں ہے اسلئے کہ اجماع اجتماع آراء کا نام ہے اور رائے کو کسی شے کے عنداللہ حسن و قبح کے وقت کی انتہا کی معرفت میں کوئی دخل نہیں ہے۔

تشریح جواز نسخ کی بہت سی شرائط ہیں بعض متفق علیہ ہیں اور بعض مختلف فیہ، مختلف فیہ میں سے ایک شرط یہ ہے کہ ہمارے نزدیک کسی حکم کے منسوخ ہونے کے لئے اتنا وقت ضروری ہے کہ جسمیں مکلف اس حکم کے بارے میں اعتقاد رکھ سکے اس سے زیادہ وقت کی ضرورت نہیں ہے، معتزلہ کے نزدیک اتنا وقت ضروری ہے کہ جس میں مکلف اس حکم پر عمل کرسکے، خلاصہ یہ کہ ہمارے نزدیک نسخ تب ہی ہوسکتا ہے کہ جب مکلف کو عمل قلبی کا وقت مل گیا ہو خواہ عمل بدنی کا وقت ملا ہو یا نہ ملا ہو اور معتزلہ کے نزدیک عمل بدنی کیلئے وقت ملنا ضروری ہے۔

معتزلہ کی دلیل یہ ہے کہ نسخ قبل القدرۃ علی العمل شے واحد میں زمان واحد میں اجتماع حسن و قبح کی طرف مؤدی ہوتی ہے اسلئے کہ زمان واحد میں شے واحد سے امر و نہی کا تعلق ہوتا ہے جو کہ اجتماع حسن و قبح ہے یہ باطل ہے مثلاً شارع کہے صلوا عند غروب الشمس من ہذا الیوم رکعتین پھر غروب شمس سے قبل کہے لاتصلوا عند غروب الشمس من ہذا الیوم، یہ اجتماع ضدین ہے جو کہ جائز نہیں ہے۔

احناف کی دلیل یہ ہے کہ اعتقاد قلبی اصل ہے اسلئے کہ عمل اعتقاد قلبی کے بغیر عبادت نہیں بن سکتا اور اعتقاد عمل کے بغیر عبادت بن سکتا ہے لقولہ علیہ السلام، نیۃ المرء خیر من عملہ، نیز احناف کے مذہب کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ شب معراج میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو پچاس نمازوں کا تحفہ دربار خداوندی سے عطا کیا گیا اور عمل پر قدرت سے پہلے ہی پانچ کے علاوہ کو منسوخ کردیا گیا یہ نسخ قبل العمل تھا نہ کہ بعد العمل۔

اعتراض: حدیث معراج سے تو یہ ثابت ہوتا ہے کہ قبل الاعتقاد بھی نسخ جائز ہے حالاں کہ آپ کے نزدیک یہ جائز نہیں ہے اسلئے کہ مکلفین تک پچاس نمازوں کی فرضیت پہونچنے سے قبل ہی منسوخ ہوگئیں جب مکلفین کو پچاس نمازوں کی فرضیت کا علم ہی نہیں ہوا تو انکی فرضیت کا اعتقاد کہاں سے ہوگا۔

جواب: مکلفین کے تمام افراد کا اعتقاد ضروری نہیں ہے اگر بعض افراد بھی فرضیت کا اعتقاد کرلیں تو نسخ کے لئے کافی ہے اور مکلفین کے افراد میں آپ صلعم بھی شامل ہیں اور آپ نے فرضیت کا اعتقاد کرلیا تھا لہٰذا نسخ درست ہوا جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سرگوشی کرنے سے

قبل صدقہ کرنے کو فرض قرار دیا گیا تھا مگر اس پر سوائے حضرت علی کے کسی نے بھی عمل نہیں کیا اور حکم منسوخ ہو گیا، حضرت علی فرماتے تھے کہ کتاب اللہ میں ایک آیت ایسی ہے کہ جس پر نہ تو مجھ سے پہلے عمل کیا اور نہ بعد میں اور وہ آیت مناجات ہے۔

ولا خلاف بین الجمہور ان القیاس لا یصلح ناسخا الخ مصنف علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ جمہور کے نزدیک خواہ جلی ہو یا خفی ادلہ اربعہ میں سے کسی کے لئے ناسخ نہیں ہو سکتا، قیاس کے کتاب و سنت کو ناسخ نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ یہ دونوں قیاس سے قوی ہیں اور ضعیف قوی کے لئے ناسخ نہیں ہو سکتا اور اجماع کے لئے اسلئے ناسخ نہیں ہو سکتا کہ اجماع کتاب و سنت کے معنے میں ہے اور قیاس قیاس کے لئے اسلئے ناسخ نہیں ہو سکتا کہ نسخ تعارض کی فرع ہے اور جب قیاسین میں تعارض واقع ہوتا ہے تو انمیں سے ایک بھی ساقط نہیں ہوتا تو پھر کس طرح ایک دوسرے کیلئے ناسخ ہو سکتا ہے،

قیاس کے ناسخ نہ ہونے کی دوسری وجہ صحابہ کا عمل ہے صحابہ نے کتاب و سنت کے مقابلہ میں قیاس کو ترک کیا ہے چنانچہ حضرت علی نے فرمایا کہ اگر دین رائے اور قیاس سے ہوتا تو مسح کے لئے باطن خف ظاہر خف سے اولیٰ ہوتا لیکن میں نے رسول اللہ صلعم کو ظاہر خف پر مسح کرتے ہوئے دیکھا ہے نہ کہ باطن خف پر، بعض حضرات جنمیں ابن شریح بھی شامل ہیں فرمایا ہے کہ قیاس کے ذریعہ نسخ جائز ہے اسلئے کہ نسخ تخصیص کے مانند بیان ہے اور قیاس سے بیان جائز ہے لہذا جس سے بیان جائز ہو اس سے نسخ بھی جائز ہو گا مگر یہ قول درست نہیں ہے اسلئے کہ تخصیص دلیل عقلی اور اجماع نیز خبر واحد سے درست ہے مگر نسخ جائز نہیں ہے لہذا نسخ اور تخصیص میں تساوی ثابت کرنا درست نہیں ہے اس کے علاوہ تخصیص بیان اور نسخ ابطال ہے۔

ابو القاسم انماطی نے کہا ہے کہ اگر قیاس مستنبط من الکتاب ہو تو اس سے نسخ کتاب جائز ہے اسی طرح اگر قیاس مستنبط من السنۃ ہو تو اس سے سنت کا نسخ جائز ہے اسلئے کہ مذکورہ قیاس درحقیقت کتاب و سنت ہی کے حکم میں ہے لہذا یہ نسخ کتاب بالکتاب اور نسخ سنت بالسنت کے قبیل سے ہو گا جو کہ جائز ہے، انماطی کا قول بھی ضعیف ہے اسلئے کہ علت مستنبطہ من الکتاب والسنۃ کہ جس پر قیاس کا دارومدار ہے مقطوع یعنی یقینی نہیں ہے اور کتاب و سنت یقینی اور قطعی ہے لہذا غیر قطعی سے قطعی کا نسخ جائز نہ ہو گا۔

وکذلک الاجماع : اکثر علماء جمہور کے نزدیک اجماع بھی ادلہ اربعہ میں سے کسی کے لئے ناسخ نہیں ہو سکتا اسلئے کہ اجماع نام ہے اجتماع آراء کا اور رائے کے ذریعہ کسی امر کے حسن کی انتہا معلوم نہیں ہو سکتی لہذا امت حکم کی مدت کی معرفت پر قادر نہیں ہو سکتی۔

عیسٰی ابن ابان اور بعض معتزلہ کے نزدیک اجماع سے کتاب اللہ کا نسخ جائز ہے اسلئے کہ مؤلفۃ القلوب کا حصہ کتاب اللہ میں مذکور ہے مگر حضرت ابو بکر رض کے زمانہ میں اجماع سے مؤلفۃ القلوب کا حصہ صدقات سے ساقط ہو گیا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ مؤلفۃ القلوب کے حصہ کا سقوط انتہار علت سے انتہار حکم کے قبیل سے ہے یعنی صدقات میں مؤلفۃ القلوب کا حصہ ابتدار اسلام میں اسلام اور مسلمانوں کی کمزوری کی وجہ سے تھا مگر جب اسلام اور مسلمان قوی ہو گئے تو علت ختم ہونے کی وجہ سے حکم بھی ساقط ہو گیا۔

وَاِنَّمَا یَجُوْزُ النَّسْخُ بِالْکِتَابِ وَالسُّنَّۃِ وَیَجُوْزُ اَحَدُھُمَا بِالْاٰخَرِ عِنْدَنَا وَعِنْدَ الشَّافِعِیِّ لَا یَجُوْزُ لِاَنَّہٗ یَکُوْنُ مُدْرَجَۃً اِلَی الطَّعْنِ وَلٰنَا نَقُوْلُ النَّسْخُ بَیَانُ مُدَّۃِ الْحُکْمِ وَجَائِزٌ لِلرَّسُوْلِ عَلَیْہِ السَّلَامُ بَیَانُ مُدَّۃِ حُکْمِ الْکِتَابِ نَقَدْ بُعِثَ مُبَیِّنًا وَجَازَ اَنْ یَتَوَلّٰی اللّٰہُ تَعَالٰی بَیَانَ مَا اَجْرٰی عَلٰی لِسَانِ رَسُوْلِہٖ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ،

ترجمہ اور کتاب وسنت سے نسخ جائز ہے اور ہمارے نزدیک ایک کا دوسرے سے بھی نسخ جائز ہے اور امام شافعی رح نے فرمایا ہے کہ جائز نہیں ہے اسلئے کہ یہ طعن کا ذریعہ بنے گا اور ہم (بطور دلیل) کہتے ہیں کہ نسخ مدت کا بیان ہے اور رسول علیہ السلام کے لئے کتاب اللہ کے حکم کی مدت کا بیان کرنا جائز ہے اسلئے کہ آپ صلعم کو مبین بنا کر مبعوث کیا گیا ہے اور یہ بات بھی جائز ہے کہ اللہ تعالیٰ اس امر کا بیان اپنے ذمہ لے لے جس کو اپنے رسول کی زبان پر جاری فرمایا۔

تشریح مصنف علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ کتاب کا نسخ کتاب سے اور سنت کا نسخ سنت سے اور کتاب کا نسخ سنت سے اور سنت کا نسخ کتاب سے ہمارے اور جمہور فقہار اور اصحاب امام شافعی میں سے محققین کے نزدیک جائز ہے، نسخ کتاب بالکتاب کی مثال یہ ہے " والذین یتوفون منکم ویذرون ازواجا وصیۃً لازواجہم متاعا الی الحول،، اس آیت میں متوفی عنہا زوجہا کی عدت کی مدت ایک سال بیان کی گئی ہے، یہ مدت دوسری آیت سے منسوخ ہے جسمیں عدت کی مدت چار ماہ دس دن بیان کی گئی ہے، آیت یہ ہے " والذین یتوفون منکم ویذرون ازواجا یتربصن بانفسہن اربعۃ اشہر وعشرا۔

نسخ سنت بالسنت: اس کی چار قسمیں ہیں (۱) سنت متواترہ کا نسخ سنت متواترہ سے (۲) سنت آحاد کا نسخ آحاد سے (۳) سنت آحاد کا نسخ سنت متواترہ سے، یہ تینوں اقسام بالاتفاق جائز ہیں (۴)

سنت متواترہ کا نسخ سنت آحاد سے، یہ چوتھی قسم جمہور کے نزدیک جائز نہیں ہے۔
نسخ آحاد بالآحاد کی مثال: علیہ السلام کا قول ۔ کنت نہیتکم عن زیارۃ القبور فزوروہا الآن، رواہ مسلم
نسخ کتاب بالسنت کی مثال، اللہ تعالیٰ کا قول ۔ لایحل لک النساء من بعد (الآیۃ) یہ آیت اس حدیث سے منسوخ ہے جسکو حضرت عائشہ نے روایت کیا ہے ۔ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اخبرہا ان اللہ تعالیٰ اباح لہ من النساء ماشاء، اخرجہ عبدالرزاق والنسائی والترمذی۔
نسخ سنت بالکتاب کی مثال، توجہ الی بیت المقدس جو کہ ثابت بالسنۃ تھی کتاب اللہ کے ذریعہ منسوخ ہے قال اللہ تعالیٰ ۔ فول وجہک شطر المسجد الحرام ۔
امام شافعی رح کے نزدیک آخر کی دو قسمیں جائز نہیں ہیں، اسی اختلاف کی طرف مصنف نے اپنے قول لایجوز نسخ الکتاب بالسنۃ سے بیان فرمایا ہے، امام شافعی رح فرماتے ہیں کہ کتاب وسنت کا آپس میں نسخ جائز نہیں ہے اسلئے کہ اس صورت میں دشمنوں کو طعن کا موقعہ ملے گا، اگر کتاب کا نسخ سنت کے ذریعہ جائز مانا جائے تو کہنے والے کہیں گے کہ محمد صلعم ہی نے اپنے رب کو جھٹلا دیا، اور اگر کتاب اللہ سے سنت کا نسخ جائز مانا جائے تو کہنے والے یہ کہینگے کہ محمد صلعم کو اس کے رب نے جھٹلا دیا لہذا ہم کیوں تصدیق کریں۔
اس کا جواب یہ ہے کہ سفہاء کی طرف سے طعن مضر نہیں ہے اسلئے کہ یہ لوگ نسخ متفق علیہ میں بھی طعن کرتے ہیں۔
انا نقول سے مصنف علیہ الرحمہ احناف کی جانب سے جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ نسخ مدت حکم کا بیان ہوتا ہے نہ کہ حکم منسوخ کا ابطال اور مامور کی تکذیب جیسا کہ امام شافعی رح نے خیال فرمایا ہے لہذا رسول کے لئے حکم کتاب کی مدت بیان کرنا جائز ہے اسلئے کہ نبی علیہ السلام کو مبین اور شارح بنا کر مبعوث کیا گیا ہے اور یہی نسخ کتاب بالسنت ہے اس کے علاوہ امام شافعی رح کے نزدیک سنت کے ذریعہ کتاب اللہ کی تخصیص جائز ہے اور یہی نسخ ہے، امام شافعی رح نے عدم جواز نسخ کتاب بالسنۃ پر علیہ السلام کے اس قول سے بھی استدلال کیا ہے ۔ اذا روی لکم عنی حدیث فاعرضوا علی کتاب اللہ فما وافقہ فاقبلوہ والا فردوہ ۔ اس حدیث کی روشنی میں کتاب اللہ کو سنت سے کس طرح منسوخ کیا جا سکتا ہے جبکہ سنت کی صحت کا معیار موافقت کتاب اللہ کو قرار دیا ہے اور امام شافعی رح نے عدم جواز نسخ سنت بالکتاب پر اللہ تعالیٰ کے قول لتبین للناس ما نزل الیہم ۔ سے استدلال کیا ہے، اگر کتاب اللہ سنت کی ناسخ ہو تو پھر سنت کتاب اللہ کے لئے بیان واقع نہیں ہو سکتی۔

اول استدلال کا جواب: عرض سنت علی الکتاب کا مطلب یہ ہے کہ جب تاریخ معلوم نہ ہو تو کتاب اللہ پر پیش کیا جائے گا اور اگر یہ معلوم ہو جائے کہ سنت کتاب اللہ سے مؤخر ہے تو سنت کتاب اللہ کے لئے ناسخ ہوگی، یا عرض کا یہ مطلب ہے کہ اگر حدیث کی صحت اس درجہ کو نہ پہونچی ہو کہ اس سے کتاب اللہ کو منسوخ کیا جا سکے تو سنت کو کتاب اللہ سے ملا کر دیکھا جائے گا، علیہ السلام نے اسی کی طرف اپنے قول اذا روی لکم عنی حدیث الخ سے اشارہ فرمایا ہے۔

دوسرے استدلال کا جواب یہ ہے کہ جب نسخ حکم مطلق کی مدت کا بیان ہے تو یہ بات جائز ہے کہ رب رسول اپنے رسول کے کلام کی مدت کو بیان کر دے اور رسول اپنے رب کے کلام کی مدت کو بیان کر دے، قاضی امام ابوزید نے فرمایا ہے کہ کتاب اللہ میں کوئی ایسا حکم نہیں پایا گیا کہ جو سنت سے منسوخ ہو مگر زیادتی علی النص کے طور پر، اس صورت میں کہا جا سکتا ہے کہ امام شافعی کا لایجوز نسخ الکتاب بالسنت کا مطلب ہے "لم یوجد نسخ الکتاب بالسنۃ" اسلئے کہ زیادتی علی النص امام شافعی کے نزدیک نسخ نہیں ہے ہمارے نزدیک نسخ ہے۔

وَيَجُوزُ نَسْخُ التِّلَاوَةِ وَالْحُكْمِ جَمِيعًا وَيَجُوزُ نَسْخُ اَحَدِهِمَا دُونَ الْاٰخَرِ لِاَنَّ لِلنَّظْمِ حُكْمَيْنِ جَوَازَ الصَّلٰوةِ وَمَا هُوَ قَائِمٌ بِمَعْنٰى صِيْغَتِهٖ وَكُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مَقْصُوْدَةٌ بِنَفْسِهٖ فَاحْتَمَلَ بَيَانَ الْمُدَّةِ وَالْوَقْتِ،

ترجمہ اور تلاوت اور حکم دونوں کا نسخ جائز ہے اور ان دونوں میں سے ایک نہ کہ دوسرے کا بھی نسخ جائز ہے اسلئے کہ نظم کے لئے دو قسم کے حکم ہیں جواز صلوٰۃ اور دوسرا جو اس کے صیغہ کے معنے کے ساتھ قائم ہے اور دونوں میں سے ہر ایک بنفسہٖ مقصود ہے پس ان دونوں میں سے ہر ایک بیان مدت اور بیان وقت کا احتمال رکھتا ہے۔

تشریح فاضل مصنف اقسام نسخ سے فارغ ہونے کے بعد اقسام منسوخ بیان فرما رہے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ نسخ کی چار صورتیں ہو سکتی ہیں (۱) تلاوت اور حکم دونوں منسوخ ہوں (۲) حکم منسوخ ہو مگر تلاوت منسوخ نہ ہو (۳) تلاوت منسوخ ہو مگر حکم منسوخ نہ ہو (۴) وصف منسوخ ہو مگر اصل منسوخ نہ ہو۔

اول قسم کی مثال: سورۂ احزاب کا کچھ حصہ، نسخ کی یہ قسم آپ کی حیات مبارکہ میں جائز تھی اس لئے کہ اللہ تعالےٰ نے فرمایا ہے "سنقرئک فلا تنسیٰ الا ماشاء اللہ" اسی طرح اللہ تعالےٰ نے فرمایا ہے۔

"او ننسہا" اس سے بھی نسخ کی مذکورہ قسم پر دلالت ہوتی ہے، حضرت عائشہ صدیقہ سے مروی ہے کہ قرآن عشر رضعات معلومات نازل ہوا تھا یعنی دس گھونٹ پینے سے رضاعت ثابت ہوتی ہے مگر پھر اس کی تلاوت اور حکم دونوں منسوخ ہو گئے۔

منسوخ التلاوۃ دون الحکم کی مثال: الشیخ والشیخۃ اذا زنیا فارجموہما نکالاً من اللہ واللہ عزیز حکیم، دوسری مثال قرأۃ ابن مسعودؓ میں "فمن لم یجد فصیام ثلثۃ ایام متتابعات"، متتابعات کے اضافہ کے ساتھ، تیسری مثال "فاقطعوا ایمانہما"، ایمانہما کی تلاوت اور حکم دونوں منسوخ ہیں اسکی جگہ ایدیہما نازل ہوا۔

منسوخ الحکم دون التلاوۃ کی مثال: اللہ تعالیٰ کا قول "لکم دینکم ولی دین"، اسی طرح عدم قتال کی آیات جنکی تعداد تقریباً ستر ہے آیات قتال سے منسوخ ہیں مگر تلاوت باقی ہے۔

نسخ کی اول قسم بالاتفاق جائز ہے دوسری اور تیسری قسمیں جمہور کے نزدیک تو جائز ہیں مگر بعض معتزلہ کا اسمیں اختلاف ہے۔

جمہور کی دلیل یہ ہے کہ نظم قرآن کے دو حکم ہیں ایک وہ جو نفس نظم سے متعلق ہے جیسے نماز کا جائز ہونا اور قرآن کا فصاحت و بلاغت کے اعتبار سے معجز ہونا نیز جنبی ولنفساء وحائضہ کے لئے چھونے اور پڑھنے کی ممانعت کا ہونا، دوم وہ جو نظم کے معنی سے متعلق ہے یعنی کسی حکم کا فرض یا واجب ہونا یا کسی شئے کا حلال وحرام ہونا، نظم ومعنے میں سے ہر ایک مقصود بنفسہ ہے اور جب دونوں مقصود بنفسہ ہیں تو دونوں میں بیان مدت اور بیان وقت کا احتمال بھی ہوگا اور جب دونوں میں بیان مدت کا احتمال ہو تو ان دونوں میں سے ہر ایک بغیر دوسرے کے منسوخ ہونے کا احتمال بھی رکھے گا۔

وَالزِّيَادَةُ عَلَى النَّصِّ نَسْخٌ عِنْدَنَا خِلَافًا لِلشَّافِعِيِّ لِأَنَّ بِالزِّيَادَةِ يَصِيرُ أَصْلُ الْمَشْرُوعِ بَعْضَ الْحَقِّ وَمَا لِلْبَعْضِ حُكْمُ الْوُجُودِ فِيمَا حَقًّا لِلّٰهِ تَعَالٰى لِأَنَّهُ لَا يَقْبَلُ الْوَصْفَ بِالتَّجَزِّيْ حَتّٰى أَنَّ الْمُظَاهِرَ إِذَا مَرِضَ بَعْدَ مَا صَامَ شَهْرًا فَأَطْعَمَ ثَلٰثِيْنَ مِسْكِيْنًا لَمْ يَجُزْهُ فَكَانَتِ الزِّيَادَةُ نَسْخًا مِنْ حَيْثُ الْمَعْنٰى وَلِهٰذَا لَمْ يَجْعَلْ عُلَمَاءُنَا قِرَاءَةَ الْفَاتِحَةِ رُكْنًا فِي الصَّلٰوةِ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ لِأَنَّهُ زِيَادَةٌ عَلَى النَّصِّ وَأَبَوْا زِيَادَةَ النَّفْيِ حَدًّا فِي زِنَا الْبِكْرِ وَزِيَادَةَ الطَّهَارَةِ شَرْطًا فِي طَوَافِ الزِّيَارَةِ وَزِيَادَةَ صِفَةِ الْإِيْمَانِ فِي رَقَبَةِ الْكَفَّارَةِ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ أَوِ الْقِيَاسِ،

ترجمہ اور زیادتی علی النص ہمارے نزدیک نسخ ہے بخلاف امام شافعی رح کے اسلئے کہ زیادتی کی وجہ سے اصل مشروع (مزید علیہ) بعض حق ہو جائے گا اور بعض کے لئے وجود کا حکم نہیں ہوتا اس حکم میں جو اللہ کے لئے حق ہو کر واجب ہوتا ہے اسلئے کہ حق اللہ وصف تجزی کو قبول نہیں کرتا ہے حتیٰ کہ ظہار کرنے والا جب ایک ماہ کے روزے رکھنے کے بعد مریض ہو گیا پھر اس نے تیس مسکینوں کو کھانا کھلا دیا تو اس کے لئے کافی نہ ہو گا پس زیادتی معنے کے اعتبار سے نسخ ہو گی اسی وجہ سے ہمارے علماء نے قرأت فاتحہ کو نماز میں خبر واحد کے ذریعہ رکن قرار نہیں دیا ہے کیونکہ یہ نص پر زیادتی ہے اور ہمارے علماء نے خبر واحد سے غیر محصن کے زنا میں جلا وطنی کو حد بنانے سے اور طواف زیارت میں بطور شرط طہارت کی زیادتی اور رقبۂ کفارہ میں صفت ایمان کی زیادتی سے انکار کیا ہے۔

تشریح منسوخ کی چوتھی قسم یہ ہے کہ نص پر زیادتی کر دی جائے اس قسم میں اصل حکم کو باقی رکھتے ہوئے وصف حکم کو منسوخ کیا جاتا ہے یہاں زیادتی سے مراد زیادتی غیر مستقلہ ہے ورنہ تو زیادتی مستقلہ بالاتفاق ناسخ نہیں ہوتی جیسا کہ پانچ نمازوں پر چھٹی نماز (وتر) کی زیادتی، وتر کی زیادتی پانچ نمازوں کے لئے نسخ نہیں ہے، نزاع زیادتی غیر مستقلہ میں ہے جیسے قید یا شرط کے ذریعہ زیادتی، اور ایسی زیادتی جو مفہوم مخالف کو رفع کر دے جیسا کہ فی السائمۃ زکوٰۃ کہنے کے بعد فی العلوفۃ زکوٰۃ کہا جائے اسلئے کہ فی السائمۃ زکوٰۃ کا مفہوم مخالف یہ ہے کہ علوفہ میں زکوٰۃ نہیں ہے اور جب فی العلوفۃ زکوٰۃ کہا تو مفہوم مخالف مرتفع ہو گیا۔

زیادتی غیر مستقلہ احناف کے نزدیک تو نسخ ہے اگرچہ صورۃً بیان ہے مگر امام شافعی کے نزدیک یہ زیادتی نسخ نہیں ہے بلکہ صرف بیان و تخصیص ہے یہی وجہ ہے کہ زیادتی علی النص احناف کے نزدیک صرف خبر متواتر یا خبر مشہور ہی سے ہو سکتی ہے بخلاف امام شافعی کے کہ ان کے نزدیک زیادتی چونکہ بیان اور تخصیص ہے اور بیان و تخصیص خبر واحد اور قیاس سے بھی جائز ہے لہٰذا زیادتی علی النص بھی خبر واحد اور قیاس سے جائز ہو گی۔

زیادتی علی النص عند الاحناف نسخ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ زیادتی کی وجہ سے اصل مشروع (مزید علیہ) جزء بن جائے گا اسلئے کہ مزید اور مزید علیہ مل کر کل حق ہو گا اور مزید بھی کل حق کا جزء ہو گا اسلئے کہ مطلق جب کسی قید کے ساتھ مقید ہو گیا تو مجموعہ دو جزؤں سے مرکب ہو گا ایک مطلق اور دوسرا قید، اور احد الجزئین مجموعہ کا بعض ہوتا ہے لہٰذا مطلق بھی مجموعہ کا بعض ہو گا اور مجموعہ اللہ کا حق ہے لہٰذا مطلق اللہ کے حق کا بعض ہو گا اور حقوق اللہ میں بعض کے وجود کو وجود کل کا حکم نہیں دیا جاتا چنانچہ اگر کسی نے فجر کی ایک رکعت پڑھی تو دوسری رکعت ملائے بغیر اس کو صلوٰۃ فجر

قرار نہیں دیا جاسکتا، حقوق اللہ میں بعض کو کل کا حکم اسلئے نہیں دیا جاتا کہ حق اللہ تجزی اور تقسیم کو قبول نہیں کرتا چنانچہ مظاہر جس پر دو ماہ کے روزے مسلسل واجب تھے اگر وہ ایک ماہ کے روزے رکھ کر بیمار ہوگیا اور پھر اس نے باقی ایک ماہ کے روزوں کے عوض تیس مسکینوں کو کھانا کھلادیا تو اس کا کفارۂ ظہار نہ روزوں سے ادا ہوا اور نہ کھانا کھلانے سے کیونکہ کفارہ جو اللہ کا حق ہے اسمیں سے بعض حق فوت ہوگیا ہے اور باقی بعض کو وجودِ کل کا حکم نہیں دیا جاسکتا لہٰذا یہ شخص کفارہ کا ادا کرنے والا نہ ہوگا۔

مصنف نے حق اللہ کی قید لگا کر حق العباد کو خارج کر دیا ہے اسلئے کہ حقوق العباد تجزی کو قبول کر لیتے ہیں مثلاً ایک شخص نے دوسرے شخص پر پندرہ سو روپے کا دعویٰ کیا اور دو گواہ پیش کئے ایک گواہ نے ایک ہزار کی گواہی دی اور دوسرے نے پندرہ سو کی تو مدعی کے لئے صرف ایک ہزار ثابت ہوں گے، بہرحال یہ بات ثابت ہوگئی کہ مطلق، قید کے بعد بعض حق ہو جاتا ہے اور جب مطلق بعض حق ہوگیا تو زیادتی معنے کے اعتبار سے نسخ ہوگی اسلئے کہ مطلق کا حکم مقید کے حکم کا غیر ہوتا ہے لہٰذا جب مطلق کو مقید کیا گیا تو معلوم ہوا کہ مطلق کا حکم ختم ہوگیا اور اسکی مدت پوری ہوگئی اور اسکی مدت کے ختم ہونے کو بیان کرنے والا چونکہ مقید ہے اسلئے مقید ناسخ اور مطلق منسوخ ہوگا۔

ولہٰذا لم یجعل علمائنا الخ فاضل مصنف فرماتے ہیں کہ چونکہ ہمارے علماء کے نزدیک زیادتی علی الکتاب نسخ ہے اور کتاب اللہ کا نسخ خبر واحد سے جائز نہیں ہے اسی لئے ہمارے علماء نے کہا ہے کہ نماز میں سورہ فاتحہ کی قرأت کو رکن قرار دینا فاقرءوا ما تیسر من القرآن پر زیادتی ہے اس طور پر کہ نص کا عموم تقاضہ کرتا ہے کہ نماز سورہ فاتحہ کے بغیر بھی جائز ہو پس اس نص کو مقید کرنا اور قرأت سورۂ فاتحہ کو رکن قرار دینا نص کے عموم اور اطلاق کا نسخ ہے اور خبر واحد یعنی لاصلوٰۃ الا بفاتحۃ الکتاب سے نسخ جائز نہیں ہے، امام شافعی کے نزدیک زیادتی علی الکتاب چونکہ نسخ نہیں ہے بلکہ بیان اور تخصیص ہے لہٰذا ان کے نزدیک خبر واحد اور قیاس کے ذریعہ زیادتی علی النص جائز ہے اسلئے امام شافعی رح کے نزدیک نماز میں سورہ فاتحہ کی قرأت رکن ہے۔

اور اسی طرح ہمارے علماء نے ایک سال کی جلا وطنی کو غیر محصن کی حد کا جز نہیں قرار دیا ہے اس لئے کہ غیر محصن کی حد کے لئے نص " فاجلدوا کل واحد منہما مأۃ جلدۃ " وارد ہوئی ہے اور یہ نص مطلق ہے اسلئے کہ اسمیں جلا وطنی کی قید نہیں ہے لہٰذا خبر واحد یعنی " البکر بالبکر جلد مأۃ وتغریب عام " سے مذکورہ نص کو مقید کرنا اور اس کے اطلاق کو منسوخ کرنا جائز نہ ہوگا اور جب یہ جائز نہیں ہے تو ایک سال کی جلا وطنی غیر محصن کی حد کا جزء نہ ہوگی، امیر وقت اگر سیاسۃً اور مصلحۃً جلا وطن کر دے تو جائز ہوگا، مگر

امام شافعی کے نزدیک چونکہ نص پر زیادتی نسخ نہیں ہے بلکہ بیان ہے اور بیان خبر واحد سے جائز ہے اسلئے ان کے نزدیک ایک سال کی جلا وطنی حد کا جز ہو گی۔

وزیادۃ الطہارۃ شرطاً نے طواف الزیارۃ الخ مذکورہ اصول (یعنی زیادتی علی الکتاب نسخ ہے) کی بنا پر ہمارے علماء نے طواف زیارت کے لئے وضو کے شرط ہونے کا انکار کیا ہے اسلئے کہ نص "ولیطوفوا بالبیت العتیق" مطلق وارد ہوئی ہے ایمیں طہارت کی قید نہیں ہے لہٰذا خبر واحد یعنی "الطواف حول البیت مثل الصلوٰۃ" سے اس نص پر زیادتی کرنا اور طہارت کو شرط قرار دینا درست نہ ہو گا اسلئے کہ نص پر زیادتی ہمارے نزدیک نسخ ہے اور خبر واحد سے نسخ جائز نہیں ہے البتہ خبر واحد پر عمل کرتے ہوئے ہمارے علماء نے واجب قرار دیا ہے چنانچہ اگر کسی شخص نے طواف زیارت بے وضو کیا تو طواف صحیح ہو گا البتہ ترک واجب کی وجہ سے دم واجب ہو گا اور امام شافعی کے نزدیک طہارت چونکہ طواف زیارت کے لئے شرط ہے لہٰذا بے وضو طواف بھی صحیح نہ ہو گا۔

وزیادۃ صفۃ الایمان: اور اسی بنا پر کہ ہمارے نزدیک زیادتی علی الکتاب نسخ ہے ہمارے علماء نے کفارۂ ظہار اور کفارۂ یمین میں غلام کے ایمان کی شرط کا انکار کیا ہے بخلاف امام شافعی کے کہ ان کے نزدیک کفارۂ ظہار اور کفارۂ یمین میں ایمان کی شرط ہے جیسا کہ کفارۂ قتل خطاء میں ایمان کی شرط ہے قال اللہ تعالیٰ "من قتل مؤمنا خطأ فتحریر رقبۃ مؤمنۃ" امام شافعی نے کفارۂ ظہار اور کفارۂ یمین کو کفارۂ قتل خطاء پر قیاس کیا ہے اسلئے کہ کفارات جنس واحد ہیں، ہمارے نزدیک ایمان کی شرط نہیں ہے اسلئے کہ کفارۂ ظہار اور یمین میں تحریر رقبہ مطلق ہے اور کفارۂ قتل خطاء میں ایمان کی قید ہے لہٰذا مطلق کو مطلق اور مقید کو مقید رکھا جائیگا، مطلق کو مقید پر قیاس کر کے ایمان کی شرط لگانا یہ نص کو قیاس کے ذریعہ منسوخ کرنا ہے اور قیاس کے ذریعہ نسخ جائز نہیں ہے۔

وَالَّذِیْ یَتَّصِلُ بِالسُّنَنِ اَفْعَالُ رَسُوْلِ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ وَہِیَ اَرْبَعَۃُ اَقْسَامٍ مُبَاحٌ وَمُسْتَحَبٌّ وَوَاجِبٌ وَفَرْضٌ وَمِنْہَا قِسْمٌ اٰخَرُ وَہُوَ الزَّلَّۃُ لٰکِنَّہٗ لَیْسَ مِنْ ہٰذَا الْبَابِ فِیْ شَیْءٍ لِاَنَّہٗ لَا یَصْلُحُ لِلْاِقْتِدَاءِ وَلَا یَخْلُوْ عَنِ الْاِقْتِرَانِ بِبَیَانِ اَنَّہٗ زَلَّۃٌ،

ترجمہ: اور وہ جو سنن (قولیہ) کے ساتھ متصل ہوتا ہے وہ افعال رسول صلعم ہیں اور انکی چار قسمیں ہیں (۱) مباح (۲) مستحب (۳) واجب (۴) فرض، اور ان افعال میں ایک دوسری قسم بھی ہے

اور وہ زلت (لغزش) ہے لیکن یہ قسم کسی بھی حکم میں باب (اقتدار) سے نہیں ہے اسلئے کہ اس قسم میں اقتدار کی صلاحیت نہیں ہے اور یہ قسم آخر اس بات سے خالی نہیں ہے کہ اس کے ساتھ ایسا بیان متصل ہو کہ جو یہ بتائے کہ یہ فعل زلت ہے۔

تشریح مصنف علیہ الرحمہ سنن قولیہ سے فارغ ہونے کے بعد سنن فعلیہ کو بیان فرمارہے ہیں، سنن فعلیہ چونکہ رتبہ میں سنن قولیہ سے کم ہوتی ہیں اسلئے مصنف نے اس کی طرف اپنے قول والذی یتصل بالسنن سے اشارہ کیا ہے یعنی آپ صلعم کے افعال بھی آپ صلعم کی سنن قولیہ سے ملحق ہیں مطلب یہ ہے کہ سنن قولیہ کے بعد سنن فعلیہ کا درجہ ہے مگر افعال سے مراد افعال قصدی ہیں اگر کوئی فعل آپ سے بلا قصد مثلاً نیند کی حالت میں یا سہواً صادر ہوا تو وہ قابل اقتدار نہ ہوگا اور نہ وہ حسن و قبح کے ساتھ متصف ہوگا بہرحال آپ کے افعال قصدیہ کی چار قسمیں ہیں (۱) مباح جیسے اکل و شرب (۲) مستحب جیسے تسمیہ فی الوضوء و تخلیل اللحیۃ (۳) واجب جیسے سجدہ سہو (۴) فرض جیسے صلوٰۃ وصوم، یہ تمام وہ افعال ہیں کہ جنمیں اقتدار کیجاتی ہے۔

یہاں یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ شمس الائمہ اور فخر الاسلام کے علاوہ تمام اصولیین نے افعال کی تین قسمیں بیان کی ہیں (مباح، مستحب، فرض) واجب ان میں شامل نہیں ہے اسلئے کہ واجب اصطلاحی وہ ہے جو ایسی دلیل سے ثابت ہوا ہو کہ جسمیں شبہ اور اضطراب ہو اور نبی کے لئے کسی بھی دلیل میں شبہ نہیں ہوتا بلکہ تمام دلائل اس کے نزدیک قطعی ہوتے ہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ نبی کے افعال کی مذکورہ تقسیم ہمارے اعتبار سے ہے نہ کہ نبی کے اعتبار سے، اور ہمارے نزدیک بعض افعال دلیل ظنی سے ثابت ہیں لہٰذا ہمارے حق میں واجب متحقق ہوگا، مصنف فرماتے ہیں کہ مذکورہ اقسام اربعہ کے علاوہ ایک قسم اور بھی ہے جس کو زلت (لغزش) کہتے ہیں لغزش یہ ہے کہ فعل مباح کا قصد کرے اور فعل حرام میں بلا قصد واقع ہو جائے اور اس پر اصرار نہ کرے مثلاً کوئی شخص چلنے کا ارادہ کرے جو کہ فعل مباح ہے مگر اتفاق سے اس کا پیر پھسل جائے اور وہ گر پڑے اور پڑا نہ رہے بلکہ فوراً ہی کھڑا ہو جائے تو زلت کہلائے گی جیسا کہ موسیٰ نے قبطی کو تنبیہ کے لئے گھونسہ مارا تھا مگر وہ مر گیا حالانکہ موسیٰ علیہ السلام کا قصد جان سے مارنے کا نہیں تھا مصنف فرماتے ہیں کہ فعل کی یہ قسم باب اقتدار سے نہیں ہے یعنی اگر کوئی فعل آپ سے زلت کے طور پر صادر ہو گیا تو اس کی اقتدار نہیں کیجائے گی بلکہ ایسا بیان لاحق ہونا ضروری ہے جس سے یہ معلوم ہو جائے کہ یہ فعل بطور زلت صادر ہوا ہے یہ بیان کبھی خود فاعل کیطرف سے ہوتا ہے جیسا کہ موسیٰ علیہ السلام نے فرمایا "ہٰذا من عمل الشیطان" گویا کہ موسیٰ علیہ السلام اپنے اس فعل پر نادم ہوئے اور

کبھی یہ بیان باری تعالیٰ کیطرف سے ہوتا ہے جیسا کہ جب حضرت آدم علیہ السلام سے اکل شجرہ کی زلت ہوگئی تو اللہ تعالےٰ نے فرمایا، وعصیٰ آدم ربہ فغویٰ۔
اس مقام پر یہ شبہ ہوسکتا ہے کہ مصنف نے آپ صلعم کے ان افعال کا ذکر کیا جنکی اقتدار کیجاتی ہے یعنی فرض، واجب وغیرہ، اور ان افعال کا بھی ذکر کیا کہ جنکی اقتدار نہیں کیجاتی مثلاً زلت، تو مصنف پر لازم تھا کہ فعل حرام اور مکروہ کو بھی ذکر کرتے اسلئے کہ زلت کی طرح انکی بھی اقتدار نہیں کی جاتی۔
اس کا جواب یہ ہے کہ حرام اور مکروہ کا نبی کے افعال میں وجود نہیں ہوتا اسلئے کہ انبیاء علیہم السلام کبائر سے جمہور مسلمین کے نزدیک معصوم ہوتے ہیں اور ہمارے یعنی ماتریدیہ کے نزدیک صغائر سے بھی معصوم ہوتے ہیں بخلاف اشاعرہ کے، اور حرام و مکروہ کبائر و صغائر کے تحت داخل ہیں۔ خلاصہ یہ کہ جب ان افعال کا صدور ہی ممکن نہیں تو ان کو بیان کرنے سے کیا حاصل۔

وَاخْتُلِفَ فِيْ سَائِرِ أَفْعَالِهٖ وَالصَّحِيْحُ مَا قَالَهُ الْجَصَّاصُ إِنَّ مَا عَلِمْنَا مِنْ أَفْعَالِ الرَّسُوْلِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَاقِعًا عَلٰى جِهَةٍ نَقْتَدِيْ بِهٖ فِيْ إِيْقَاعِهٖ عَلٰى تِلْكَ الْجِهَةِ نَفْعَلُهٗ فَلَنَا فِعْلُهٗ عَلٰى أَدْنٰى مَنَازِلِ أَفْعَالِهٖ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهُوَ الْإِبَاحَةُ لِأَنَّ الْإِتِّبَاعَ أَصْلٌ فَوَجَبَ التَّمَسُّكُ بِهٖ حَتّٰى يَقُوْمَ دَلِيْلُ خُصُوْصِهٖ بِهٖ،

ترجمہ آپ صلعم کے تمام افعال قصدی کی اقتدار کے بارے میں اختلاف کیا گیا ہے اور صحیح قول وہ ہے جو ابو بکر جصاص نے کہا ہے کہ ہم آپ کے جس فعل کے بارے میں جانتے ہیں کہ کس صفت پر واقع ہے تو ہم بھی اس فعل کو اس صفت پر کرنے میں اس فعل کی اقتدار کریں گے اور جس فعل کے متعلق ہم نہیں جانتے کہ کس صفت پر آپ نے اس فعل کو کیا ہے تو ہمارے لئے اس فعل کو آپ کے افعال کے درجات میں سے ادنیٰ درجہ پر کرنا جائز ہوگا اور وہ (ادنےٰ درجہ) اباحت ہے اسلئے کہ اتباع اصل ہے لہٰذا اس اصل پر عمل کرنا واجب ہوگا یہانتک کہ اس فعل کی آپ صلعم کے ساتھ تخصیص کی دلیل قائم ہوجائے۔

تشریح جو افعال آپ صلعم سے قصداً صادر ہوئے ہیں یعنی طبعًا یا سہواً صادر نہیں ہوئے ہیں اور آپ کے ساتھ خاص بھی نہیں ہیں تو ان افعال کی اقتدار کے بارے میں علماء

کا اختلاف ہے مثلاً آپ کا اکل وشرب فعل طبعی تھا یا مثلاً رباعیہ میں دو رکعت پر آپ کا سلام پھیر دینا سہواً تھا یا مثلاً چار عورتوں سے زائد نکاح کرنا آپ کے ساتھ خاص تھا، ان افعال میں اقتدار لازم نہیں ہے البتہ ان کے علاوہ جو افعال قصدی ہیں ان کی اقتدار کے بارے میں اختلاف ہے ابو بکر دقاق اور امام غزالی فرماتے ہیں کہ جبتک آپ کے فعل کی صفت معلوم نہ ہوجائے کہ آپ نے اباحت کے طور پر کیا ہے یا ندب اور فرضیت کے طور پر اس وقت تک توقف کیا جائے گا، امام مالک اور ابو العباس بن شریح نے فرمایا ہے کہ مطلقاً اقتدار واجب ہوگی جبتک کہ دلیل منع قائم ہوجائے امام کرخی نے فرمایا ہے کہ جبتک ندب یا وجوب پر دلیل قائم نہ ہو بطور اباحت عمل کیا جائے گا۔

والصحیح ما قالہ الجصاص الخ یہاں سے فاضل مصنف ما ہو المختار کو بیان فرمارہے ہیں یعنی مصنف علیہ الرحمہ کے نزدیک ابو بکر جصاص کا قول زیادہ صحیح ہے اور وہ یہ ہے کہ آپ کے جس فعل کے متعلق یہ معلوم ہے کہ آپ نے اس کو صفت اباحت پر کیا ہے تو ہم بھی اسی صفت پر اقتدار کرینگے بشرطیکہ تخصیص ثابت نہ ہو لہٰذا جو فعل آپ کے لئے مباح ہوگا وہ ہمارے لئے بھی مباح ہوگا اور جس فعل کو آپ نے بطور ندب کیا ہے ہمارے لئے بھی ندب ہوگا علیٰ ہٰذا القیاس۔ اور جس فعل کے متعلق اس بات کا علم نہیں ہے کہ آپ نے کس صفت پر کیا ہے تو آپ کے افعال کے درجات میں سے ادنیٰ درجہ پر عمل کیا جائے گا اور آپ کے ادنیٰ درجات میں ادنےٰ درجہ اباحت ہے اسلئے کہ حرام اور مکروہ کا آپ سے صدور نہیں ہوسکتا لہٰذا بطور اباحت اقتدار کیجائے گی اسلئے کہ اتباع اصل ہے اللہ تعالےٰ نے فرمایا ہے "لقد کان لکم فی رسول اللہ اسوۃ حسنۃ" لہٰذا آپ کے فعل پر عمل کرنا مباح ہوگا یہاں تک کہ دلیل تخصیص قائم ہوجائے۔

وَيَتَّصِلُ بِالسُّنَنِ بَيَانُ طَرِيْقَةِ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِيْ إِظْهَارِ أَحْكَامِ الشَّرْعِ بِالْاِجْتِهَادِ وَاخْتُلِفَ فِيْ هٰذَا الْفَصْلِ وَالصَّحِيْحُ عِنْدَنَا كَانَ يَعْمَلُ بِالْاِجْتِهَادِ إِذَا انْقَطَعَ طَمْعُهُ عَنِ الْوَحْيِ فِيْمَا ابْتُلِيَ بِهٖ وَكَانَ لَا يُقَرُّ عَلَى الْخَطَاءِ فَإِذَا اُقِرَّ عَلٰى شَيْءٍ مِنْ ذٰلِكَ كَانَ دَلَالَةً قَاطِعَةً عَلَى الْحُكْمِ بِخِلَافِ مَا يَكُوْنُ مِنْ غَيْرِهٖ مِنَ الْبَيَانِ بِالرَّأْيِ وَهُوَ نَظِيْرُ الْاِلْهَامِ فَإِنَّهٗ حُجَّةٌ قَاطِعَةٌ فِيْ حَقِّهٖ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِيْ حَقِّ غَيْرِهٖ لِهٰذِهِ الصِّفَةِ،

ترجمہ: رسول اللہ صلعم کا اجتہاد کے ذریعہ احکام شرع کو بیان کرنے کا طریقہ بھی سنت کے

ساتھ لاحق ہے اور اس فصل میں اختلاف ہے اور صحیح ہمارے نزدیک یہ ہے کہ آپ اجتہاد کے ذریعہ عمل فرمایا کرتے تھے جبکہ پیش آمدہ حادثہ میں وحی کی امید منقطع ہوجاتی تھی اور آپ خطاء پر برقرار نہیں رکھے جاتے تھے، جب آپ کسی حکم پر برقرار رکھے جاتے تھے تو یہ حکم (کی صحت) پر دلیل قطعی ہوتی تھی بخلاف غیر نبی کے اجتہاد کے اور آپ کا اجتہاد آپ کے الہام کی نظیر ہے آپکا الہام حجت قاطعہ ہے بخلاف آپکے غیر کا الہام اس کے حق میں اس صفت پر نہیں ہے۔

تشریح اول بطور تمہید یہ جاننا ضروری ہے کہ اولاً وحی کی دو قسمیں ہیں (۱) ظاہر (۲) باطن، پھر وحی ظاہر کی تین قسمیں ہیں (۱) جبرئیلؑ کی زبان سے آپ سماعت فرمائیں جیسے قرآن، (۲) جو بیان کے بغیر جبرئیلؑ کے اشارہ سے ہو (۳) وہ جو بطریق الہام آپ کے قلب پر القاء ہو، اور وحی باطن وہ ہے جو احکام منصوصہ میں تامل اور اجتہاد کے ذریعہ حاصل ہو۔

اب عبارت کا مطلب سمجھئے: مصنف علیہ الرحمہ سنت فعلی کو سنت قولی کے ساتھ ملحق کرنے کے بعد آپ کے اجتہاد کے بارے میں فرماتے ہیں کہ آپ کا اجتہاد بھی سنت کا حکم رکھتا ہے یعنی آپ اجتہاد کے ذریعہ جو حکم شرع ظاہر فرماتے تھے اس کا حکم بھی وہی ہے جو سنت قولی اور فعلی کا ہے، یہ مصنف کے نزدیک مختار مذہب ہے، آپ کے اجتہاد کے بارے میں اختلاف ہے یعنی وہ احکام کہ جن کے بارے میں کسی قسم کی وحی نازل نہیں ہوئی آیا آپ ایسے احکام وحادثات کے بارے میں اجتہاد فرماتے تھے یا نہیں، اشعریہ، معتزلہ اور متکلمین کہتے ہیں کہ آپ اجتہاد نہیں فرماتے تھے اصولیین فرماتے ہیں کہ اجتہاد فرماتے تھے، امام ابو یوسف سے بھی یہی قول منقول ہے امام مالک، امام شافعی اور عامۃ اہل الحدیث کا بھی یہی مذہب ہے،

اشعریہ ومعتزلہ وغیرہ کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے "وما ینطق عن الھویٰ ان ھو الا وحی یوحیٰ"، یعنی آپ جو بھی فرماتے ہیں وہ وحی ہوتا ہے اور اجتہاد سے جو آپ فرمائیں گے وہ وحی نہ ہوگا، اس سے معلوم ہوا کہ آپ اجتہاد نہیں فرماتے تھے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے "وما ینطق عن الھویٰ" قرآن کے بارے میں فرمایا ہے جملہ احکام شرع کے بارے میں نہیں فرمایا ہے، مطلب یہ کہ قرآن کے بارے میں اجتہاد سے کچھ نہیں فرماتے تھے، اس کی دلیل یہ ہے کہ مذکورہ آیت اس وقت نازل ہوئی تھی کہ جب مشرکین نے کہا تھا کہ آپ اپنے پاس سے قرآن گھڑ کر سناتے ہیں تو اس کے جواب میں اللہ تعالیٰ نے "وما ینطق عن الھویٰ" ارشاد فرمایا۔

اصولیین کے نزدیک آپ بوقت ضرورت اجتہاد فرماتے تھے اور یہی مذہب مصنف کے

نزدیک پسندیدہ ہے اسی کی طرف مصنف نے والصحیح عندنا سے اشارہ فرمایا ہے، اگر آپؐ کو کوئی مسئلہ پیش آتا تھا اور ایک مدت آپ کے انتظار فرمانے کے باوجود وحی نازل نہیں ہوتی تھی تو آپ اجتہاد فرماتے تھے اور اپنے اجتہاد کے مطابق عمل فرماتے تھے، اس بارے میں اختلاف ہے کہ آیا آپ سے اجتہاد کے بارے میں خطاء کا احتمال ہے یا نہیں، اکثر علماء کے نزدیک خطاء کا احتمال نہیں ہے اور ہمارے اکثر اصحاب کے نزدیک خطاء کا احتمال ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالےٰ نے فرمایا، عفی اللہ عنک لم اذنت لہم، اس آیت سے ثابت ہوتا ہے کہ آپ سے اجازت دینے میں خطاء واقع ہوئی ہے مگر آپ کو خطاء پر باقی نہیں رکھا جاتا بخلاف دیگر مجتہدین کے اگر ان حضرات سے خطاء اجتہادی واقع ہوجاتی ہے تو اس پر باقی رہنے میں خدا کی طرف سے کوئی تنبیہ نہیں آتی بخلاف نبی کی خطاء کے اگر نبی سے خطاء اجتہادی واقع ہوجائے تو اس کو فوراً متنبہ کر دیا جاتا ہے پس اگر آپ صلعم نے کسی مسئلہ میں اجتہاد کیا اور بذریعہ وحی کوئی تنبیہ نہیں آئی تو یہ اجتہاد کے صحیح ہونے کی دلیل ہے۔

آپ کی خطاء اجتہادی کی بہت سی مثالیں ہیں انمیں سے ایک بدر کے ستر قیدیوں کے بارے میں علیہ السلام نے صحابہ سے مشورہ فرمایا ہر ایک نے الگ رائے دی، حضرت ابوبکر صدیق نے فرمایا یہ آپ کی قوم اور آپ کے اہل ہیں ان کو فدیہ لیکر آزاد فرما دیجئے ممکن ہے کہ ان کو بعد میں اسلام کی توفیق ہو جائے حضرت عمر نے فرمایا کہ آپ عباس کو قتل فرمائیں اور علی عقیل کو اور میں فلاں کو قتل کروں تاکہ ہم میں کا ہر ایک اپنے رشتہ دار کو قتل کرے، آپؐ نے فرمایا، ان اللہ لیلین قلوب رجال کا لماء ولیشدد قلوب رجال کالحجارۃ مثلک یا ابابکر کمثل ابراہیم حیث قال فمن تبعنی فانہ منی و من عصانی فانک غفور رحیم ومثلک یا عمر کمثل نوح حیث قال رب لاتذر علی الارض من الکفرین دیاراً پھر آپ نے حضرت ابوبکرؓ کی رائے پسند فرمائی اور ساتھ ہی آپ نے فرمایا، ستشہدون فی احد بعد ہم بدر میں مشرکین کی جو تعداد قتل کی گئی تھی اسی قدر آپ لوگ بھی احد میں شہید کئے جاؤ گے صحابہ نے فرمایا، قبلنا، ہمیں قبول ہے چنانچہ آپ نے فدیہ لے لیا تو آیت، ماکان لنبی ان یکون لہٗ اسریٰ حتے یثخن فی الارض (الآیۃ) نازل ہوئی، جب یہ آیت نازل ہوئی تو آپؐ رو پڑے اور صحابہ بھی آپؐ کے ساتھ رو پڑے اور آپ نے فرمایا اگر عذاب نازل ہوتا تو عمر اور معاذ بن سعد کے علاوہ کوئی نہ بچتا اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ عمرؓ کی رائے ٹھیک تھی آپ نے حضرت ابوبکر کی رائے پر عمل فرما کر خطاء کی مگر آپ کو اس خطاء پر باقی نہیں رکھا گیا بلکہ مذکورہ آیت کے ذریعہ آپ کو متنبہ کر دیا گیا۔

مصنف فرماتے ہیں کہ آپ کا اجتہاد قطعی ہونے میں آپ کے الہام کے مثل ہے یعنی جس طرح

آپ کا الہام حجت قاطعہ ہے اسی طرح آپ کا اجتہاد بھی حجت قاطعہ ہے جس طرح آپ کے الہام پر یقین لانا اور عمل کرنا ضروری ہے اسی طرح آپ کے اجتہاد پر بھی ضروری ہے لیکن آپ کے علاوہ کا الہام یعنی کسی ولی کا الہام اس درجہ میں نہیں ہے لہٰذا اسکا الہام حجت قاطعہ نہیں ہوگا۔

وَمِمَّا يَتَّصِلُ بِسُنَّةِ نَبِيِّنَا عَلَيْهِ السَّلَامُ شَرَائِعُ مَنْ قَبْلَهُ وَالْقَوْلُ الصَّحِيحُ فِيهِ أَنَّ مَا قَصَّ اللّٰهُ تَعَالٰى أَوْ رَسُوْلُهُ مِنْهَا مِنْ غَيْرِ إِنْكَارٍ يَلْزَمُنَا عَلٰى أَنَّهُ شَرِيْعَةٌ لِرَسُوْلِنَا صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

ترجمہ اور ان میں سے جو ہمارے رسول صلعم کی شریعت سے ملحق ہوتا ہے آپ صلعم سے پہلے انبیاء علیہم السلام کی شریعتیں ہیں اور ان میں قول صحیح یہ ہے کہ جسکو اللہ اور اس کے رسول نے بغیر نکیر بیان فرمایا ہے تو وہ ہمارے اوپر لازم ہے کہ وہ ہمارے رسول صلعم کی شریعت ہے۔

تشریح اس بات میں اختلاف ہے کہ آپ کی بعثت سے پہلے انبیاء سابقین میں سے کسی نبی کی شریعت کے پابند تھے یا نہیں، حسن بصری اور متکلمین کی ایک جماعت انکار کرتی ہے اور بعض حضرات اس کے قائل ہیں مگر ان کے درمیان اس بات میں اختلاف ہے کہ کس نبی کی شریعت کے پابند تھے بعض نے کہا حضرت نوح علیہ السلام کی شریعت کے پابند تھے اور کسی نے کہا حضرت موسیٰ علیہ السلام کی شریعت کے، اور کسی نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کی شریعت کے پابند بتایا ہے اور امام غزالی وغیرہ نے اس مسئلہ میں سکوت اختیار کیا ہے۔

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ آپ اور امت بعد البعثت کسی نبی کی شریعت کے پابند تھے یا نہیں کتاب میں یہی مسئلہ مذکور ہے اس مسئلہ میں بھی اختلاف ہے ہمارے اصحاب اور شافعیہ نیز متکلمین کی ایک جماعت اس طرف گئی ہے کہ آپ پابند تھے تا آنکہ نسخ پر دلیل قائم ہو جائے اور اکثر متکلمین اور ہمارے نیز شوافع میں سے بعض اصحاب اس طرف گئے ہیں کہ آپ صلعم انبیاء سابقین میں سے کسی نبی کے شریعت کے پابند نہیں تھے اسلئے کہ ہر نبی کی شریعت اس کی وفات یا دوسرے نبی کی بعثت سے ختم ہو جاتی ہے البتہ وہ احکام کہ جنمیں احتمال نسخ و توقیت نہیں ہوتی وہ باقی رہتے ہیں قال اللہ تعالیٰ لکم جعلنا منکم شرعۃ ومنہاجا، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ شرائع ماقبل پر عمل جائز نہیں ہے مگر یہ کہ دلیل بقاء موجود ہو اور ہمارے اکثر اصحاب اس طرف گئے ہیں جس کو مصنف نے والقول الصحیح سے بیان فرمایا ہے اور یہی شیخ ابوالمنصور اور قاضی امام ابوزید اور شمس الائمہ نیز عامۃ متاخرین کا

مختار مذہب ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ جس حکم کو اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول صلعم نے بیان کرنے کے بعد اس پر کوئی نکیر نہیں فرمائی تو اس پر اس حیثیت سے عمل کرنا لازم ہوگا کہ وہ ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت ہے اور اگر کسی حکم کو اللہ تعالیٰ نے قرآن میں اور ہمارے رسول صلعم نے حدیث میں بیان نہیں فرمایا بلکہ محض توریت یا انجیل میں مذکور ہے تو ہمارے لئے اس پر عمل کرنا لازم نہیں ہے اسلئے کہ توریت اور انجیل میں تحریف کر دی گئی ہے، اسی طرح جبکہ اللہ اور اس کے رسول نے کسی نبی کی شریعت کے حکم کو بیان فرمایا اور صراحۃً یہ بھی فرمایا کہ تم ایسا مت کرنا یا دلالۃً منع فرمادیا مثلاً حکم بیان کرنے کے بعد فرمادیا "ذلک کان جزاء ظلمهم" تو اس صورت میں بھی ہمارے لئے اس پر عمل کرنا حرام ہوگا۔

ایسی مثال کہ حکم بیان کرنے کے بعد اس پر نکیر نہ فرمائی ہو یہ ہے "وکتبنا علیهم فیها ای علے الیهود فی التوراۃ، ان النفس بالنفس والعین بالعین والانف بالانف والاذن بالاذن والسن بالسن والجروح قصاص" مذکورہ احکام ہمارے اوپر بھی لازم ہیں اسی طرح اللہ تعالیٰ کا قول "ائنکم لتاتون الرجال شهوۃ من دون النساء" قوم لوط کے حق میں ہے ہمارے لئے بھی لواطت کی حرمت پر دلالت کرتا ہے۔

اور ایسی مثال کہ جسیں بیان کرنے کے بعد نکیر فرمائی ہو یہ ہے "فبظلم من الذین ہادوا حرمنا علیهم طیبات احلت لهم" اور اللہ تعالیٰ کا قول "وعلی الذین ہادوا حرمنا کل ذی ظفر ومن البقر والغنم حرمنا علیهم شحومهما" اور اس کے بعد ذلک جزیناهم ببغیهم" اس سے معلوم ہوا کہ یہ چیزیں ہمارے لئے حرام نہیں ہیں۔

وَمَا يَقَعُ بِهِ خَتْمُ بَابِ السُّنَّةِ، بَابُ مُتَابَعَةِ اَصْحَابِ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَاٰلِهٖ وَسَلَّمَ قَالَ اَبُوْسَعِيْدُ الْبَرْدَعِيُّ تَقْلِيْدُ الصَّحَابِيِّ وَاجِبٌ يُتْرَكُ بِهِ الْقِيَاسُ لِاِحْتِمَالِ السَّمَاعِ وَالتَّوْقِيْفِ وَالْفَضْلِ اِصَابَتِهِمْ فِيْ نَفْسِ الرَّاْيِ بِمُشَاهَدَةِ اَحْوَالِ التَّنْزِيْلِ وَمَعْرِفَةِ اَسْبَابِهٖ،

ترجمہ اور جس پر سنت کا باب ختم ہو رہا ہے وہ اصحاب رسول کی متابعت کا باب ہے ابو سعید بردعی نے فرمایا ہے کہ صحابی کی تقلید واجب ہے قول صحابی کیوجہ سے قیاس کو ترک کیا جائے گا اسلئے کہ صحابی کے قول میں آپ سے سماع کا احتمال ہے اور احوال نزول قرآن کے مشاہدے نیز اسباب نزول قرآن کی معرفت کی وجہ سے صحابہ کرام کی نفس رائے کو اصابت کی فضیلت حاصل ہے۔

تشریح باب سنت سے فارغ ہونے کے بعد مصنف علیہ الرحمہ اتباع صحابہ کا باب شروع فرمایے ہیں، باب متابعت صحابہ کو باب سنت سے مؤخر کرنے کی وجہ یہ ہے کہ قول صحابی میں سماع عن الرسول کے احتمال کیوجہ سے سنیت کا احتمال ہے یقینی طور پر سنت نہیں ہے بخلاف سنت کے کہ اس کا سنت ہونا یقینی ہے محتمل کا متیقن سے بعد میں ذکر کرنا ہی مناسب ہے۔

سوال: مصنف نے باب متابعت صحابہ کو باب سنت کا تتمہ قرار دیاہے اور شے کا تتمہ شے کا جز ر ہوتاہے اور یہاں ایسا نہیں ہے اسلئے کہ متمم باب سنت ہے اور تتمہ باب متابعت صحابہ ہے اور یہ دونوں الگ الگ ہیں سنت شارع سے ہوتی ہے اور صحابہ شارع نہیں ہیں۔

جواب: قول صحابی میں احتمال سماع ہونے کی وجہ سے احتمال سنیت پیدا ہوجاتاہے جس کیوجہ سے اتباع صحابی کو باب سنت کا تتمہ قرار دینا درست ہے۔

تقلید کے لغوی معنے: جعل الشئ ربقة فی العنق، کسی شے کا گردن میں پھندا ڈالنا،

تقلید کے اصطلاحی معنے: التقلید اتباع الانسان غیرہ فیما یقول او یفعل معتقدًا للحقیة فیہ من غیر نظر وتامل فی الدلیل، (ترجمہ) تقلید انسان کا اپنے غیر کے قول یا فعل کو حق سمجھتے ہوئے طلب دلیل کے بغیر قبول کر لینا۔

تقلید صحابی کے بارے میں علماء کے درمیان اختلاف ہے، ابو سعید بردعی فرماتے ہیں کہ صحابی مجتہد کی تقلید تابعین اور بعد کے مجتہدین پر واجب ہے البتہ ایک صحابی کی تقلید دوسرے صحابی پر واجب نہیں ہے، ہمارے اصحاب کی ایک جماعت اور امام مالک کی ایک روایت اور امام شافعیؒ کا قول قدیم بھی یہی ہے، قول صحابی کے مقابلہ میں تابعین اور بعد کے مجتہدین کے لئے قیاس کو ترک کرنا واجب ہے اسلئے کہ قول صحابی میں سماع عن الرسول کا احتمال موجود ہے بلکہ صحابی کے حق میں ظاہر یہی ہے کہ رسول اللہ صلعم سے سنکر فتویٰ دیا ہوگا اور اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ صحابی کا قول اس کی رائے اور اجتہاد کی بنیاد پر ہے تب بھی صحابی کی رائے غیر صحابی کی رائے سے اقوئے اور افضل ہوگی اسلئے کہ صحابی نے آپ صلعم اور احوال نزول قرآن کا بچشم خود مشاہدہ کیا ہے اور اسباب نزول قرآن سے واقف ہے جو کہ غیر صحابی کو میسر نہیں ہے۔



وَقَالَ اَبُوالْحَسَنِ الْكَرْخِيُّ لَا يَجُوْزُ تَقْلِيْدُ الصَّحَابِيِّ اِلَّا فِيْمَا لَا يُدْرَكُ بِالْقِيَاسِ
وَقَالَ الشَّافِعِيُّ لَا يُقَلَّدُ اَحَدٌ مِنْهُمْ،

ترجمہ اور ابوالحسن کرخی نے فرمایا ہے کہ صحابی کی تقلید جائز نہیں ہے مگر اس صورت میں جبکہ اس حکم میں ہو کہ جو مدرک بالقیاس نہ ہو (یعنی غیر معقول ہو) ۔

تشریح ابوالحسن کرخی فرماتے ہیں کہ قول صحابی کی تقلید صرف اس صورت میں جائز ہے جبکہ صحابی کا قول ایسے حکم کے بارے میں ہو کہ جو غیر مدرک بالقیاس ہو اسلئے کہ اس حکم میں یہ احتمال موجود ہے کہ آپ صلعم سے سن کر فتویٰ دیا ہو اسلئے کہ صحابی سے احکام میں کذب متصور نہیں ہے اور حکم چونکہ غیر مدرک بالقیاس ہے لہٰذا اسمیں قیاس کو بھی دخل نہ ہوگا اس کے بعد صرف یہی صورت باقی رہتی ہے کہ رسول علیہ السلام سے سنکر فتوے دیا ہوگا لہٰذا ایسی صورت میں صحابی کی تقلید مسموع عن الرسول کی تقلید ہوگی، اور اگر صحابی کا قول حکم غیر مدرک بالقیاس نہیں ہے بلکہ مدرک بالقیاس میں ہے تو اس صورت میں تقلید صحابی جائز نہ ہوگی اسلئے کہ اس قول میں یہ احتمال موجود ہے کہ صحابی کی خود اپنی رائے ہو اور قیاس و اجتہاد سے کام لیکر یہ فتویٰ دیا ہو اور رائے اور قیاس میں غلطی واقع ہوسکتی ہے اسلئے کہ صحابی معصوم عن الخطاء نہیں ہے ۔

وقال الشافعی رح امام شافعی کا قول جدید اور اکثر معتزلہ اور اشاعرہ کا مذہب یہ ہے کہ کسی صحابی کی تقلید نہیں کیجائے گی حکم خواہ مدرک بالقیاس ہو یا غیر مدرک بالقیاس ہو اسلئے کہ صحابہ آپس میں اختلاف کرتے تھے اور صحابہ عدالت کے اعتبار سے برابر ہیں لہٰذا تعارض کی وجہ سے اقوال کا بطلان متعین ہے ورنہ تو احکام میں تناقض پیدا ہوگا، اگر صحابی نے جو کچھ کہا ہے وہ آپ صلعم سے مسموع ہوتا تو صحابی ضرور آپ تک حدیث کو مرفوع کر دیتا اور جب مرفوع نہیں کیا تو یہ بات معلوم ہوگئی کہ یہ قول صحابی کا اجتہاد ہے اور اجتہاد میں صحابی اور غیر صحابی برابر ہیں ۔

اور امام شافعی نے فرمایا ہے کہ کسی صحابی کی تقلید نہیں کی جائے گی ۔

وَهٰذَا الْخِلَافُ فِيْ كُلِّ مَا ثَبَتَ عَنْهُمْ مِنْ غَيْرِ اخْتِلَافٍ بَيْنَهُمْ وَمِنْ غَيْرِ اَنْ يَثْبُتَ اَنَّهٗ بَلَغَ غَيْرَ قَائِلِهٖ فَسَكَتَ مُسَلِّمًا لَهٗ وَاَمَّا اِنِ اخْتَلَفُوْا فِيْ شَيْءٍ فَالْحَقُّ لَا يَعْدُوْا اَقَاوِيْلَهُمْ وَلَا يَسْقُطُ الْبَعْضُ بِالْبَعْضِ بِالتَّعَارُضِ لِاَنَّهٗ تَعَيَّنَ وَجْهُ الرَّاْيِ لَمَّا لَمْ يَجْرِ الْمُحَاجَّةُ بَيْنَهُمْ بِالْحَدِيْثِ الْمَرْفُوْعِ مَحَلَّ الْقِيَاسِ،

ترجمہ اور تقلید کا یہ اختلاف ہر اس حکم میں ہے کہ جو صحابہ سے بغیر آپسی اختلاف کے ثابت ہوا ہو اور یہ بات بھی ثابت نہ ہوئی ہو کہ قول صحابی غیر قائل کو پہنچا مگر غیر قائل نے اس قول کو تسلیم کرتے ہوئے سکوت اختیار کیا ہو بہرحال اگر صحابہ نے کسی حکم میں اختلاف کیا تو حق ان کے اقاویل سے متجاوز نہیں ہوگا (بلکہ حق ان اقاویل ہی میں منحصر رہے گا) اور بعض اقاویل بعض کے ساتھ تعارض کی وجہ سے ساقط نہیں ہوں گے چونکہ استدلال کے وقت کسی صحابی نے بھی حدیث مرفوع کو بطور حجت پیش نہیں کیا ہے اسلئے تمام اقاویل کا قیاسی ہونا متعین ہوگیا ہے لہٰذا یہ اقوال بمنزلہ قیاس ہو گئے۔

تشریح قول صحابی کی تین صورتیں ہیں (۱) یہ کہ کسی صحابی مجتہد نے قول کیا دیگر صحابہ نے اس میں اختلاف کیا یا نہیں اگر اختلاف نہیں کیا تو اس کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں اول یہ کہ صحابہ مجتہدین کا وہ قول عموم بلویٰ سے متعلق نہ ہونے کی وجہ سے غیر قائل کو پہنچا ہی نہیں جس کی وجہ سے صحابی کی جانب سے سکوت رہا (۲) یہ کہ صحابہ تک وہ قول پہنچا مگر اس قول سے اتفاق کرتے ہوئے سکوت اختیار کیا، اگر اتفاق کرتے ہوئے سکوت اختیار کیا ہے تو یہ اجماع سکوتی کے حکم میں ہے لہٰذا اس قول کی اتباع بالاتفاق ضروری ہوگی، اور اگر اس وجہ سے سکوت اختیار کیا کہ دیگر صحابہ کو وہ قول پہنچا ہی نہیں ہے یہی صورت علماء کے درمیان مختلف فیہ ہے جس کی طرف مصنف نے وہٰذا الخلاف سے اشارہ کیا ہے، ابو سعید بردعی فرماتے ہیں کہ تقلید صحابی واجب ہے، ابوالحسن کرخی فرماتے ہیں کہ اگر قول غیر مدرک بالقیاس ہو تو تقلید جائز ہے اور اگر مدرک بالقیاس نہیں ہے بلکہ مدرک بالقیاس ہے جائز نہیں ہے اور امام شافعی فرماتے ہیں کہ قول مدرک بالقیاس ہو یا نہ ہو صحابی کی تقلید جائز نہیں ہے اسلئے کہ حق انہی اقوال میں محدود ہے۔

مصنف علیہ الرحمہ نے مختلف فیہ صورت کو بیان کرنے کے لئے ہٰذا الخلاف سے دو عدمی شرطوں کو بیان کیا ہے (۱) اول یہ کہ صحابی کا قول غیر قائل صحابہ تک نہ پہنچا ہو جس کی وجہ سے صحابہ نے سکوت اختیار کیا (۲) یہ کہ صحابہ نے اس وجہ سے سکوت اختیار نہ کیا ہو کہ اس قول سے اتفاق تھا مذکورہ دونوں صورتوں کے علاوہ تیسری صورت جو مختلف فیہ ہے وہ یہ ہے کہ صحابی کا قول غیر قائل صحابہ تک پہونچا ہی نہیں جس کی وجہ سے سکوت رہا۔

ولا یسقط البعض بالبعض بالتعارض الخ سے مصنف ایک شبہ کا جواب دے رہے ہیں شبہ یہ ہے کہ جب اقوال صحابہ میں تعارض واقع ہوگیا تو اذا تعارضا تساقطا کے مشہور قاعدہ کی وجہ سے تساقط ہونا چاہئے۔

جواب یہ ہے کہ چونکہ کسی بھی صحابی نے اپنے قول کی تائید میں استدلال کے وقت حدیث مرفوع بطور حجت پیش نہیں کی، اگر اس مسئلہ میں اختلاف کرنے والے صحابہ کے پاس کوئی حدیث ہوتی تو ضرور پیش کرتے لہٰذا مذکورہ اقوال بمنزلہ رائے وقیاس ہو گئے اور یہ بات پہلے گذر چکی ہے کہ اگر قیاس میں تعارض واقع ہو تو تساقط نہیں ہوتا اسلئے کہ قیاس سے نیچے کوئی دلیل نہیں ہے اگر دونوں قیاس تعارض کی وجہ سے ساقط ہو جائیں تو حکم بلا دلیل رہ جائے گا لہٰذا اگر کسی ایک قیاس کو ترجیح دینا ممکن ہوگا تو ترجیح دی جائے گی ورنہ مجتہد کو اختیار رہے گا کہ کسی بھی صحابی کے قول پر شہادت قلبی اور تحری کے ذریعہ عمل کرے۔

وَاَمَّا التَّابِعِيُّ فَاِنْ زَاحَمَهُمْ فِي الْفَتْوٰى يَجُوْزُ تَقْلِيْدُهٗ عِنْدَ بَعْضِ مَشَائِخِنَا خِلَافًا لِلْبَعْضِ،

ترجمہ اور بہرحال تابعی اگر فتویٰ میں صحابی سے مزاحم ہوگیا تو ہمارے بعض مشائخ کے نزدیک اس تابعی کی تقلید جائز ہے اس میں بعض کا اختلاف ہے۔

تشریح حاصل یہ ہے کہ اگر تابعی کا فتویٰ صحابہ کے زمانہ میں ظاہر ہو کہ صحابہ کے قول سے مزاحم ہوگیا تو ہمارے بعض اصحاب کے نزدیک تقلید کے اعتبار سے تابعی صحابی کے مثل ہوگا اسلئے کہ جب صحابی نے تابعی کا فتویٰ تسلیم کر لیا تو تابعی گویا کہ صحابہ کا ایک فرد ہو گیا جیسا کہ مروی ہے کہ حضرت علی نے اپنے زمانہ خلافت میں دعوے کیا کہ میری زرہ فلاں یہودی کے پاس ہے میں نے اس کو پہچان لیا ہے قاضی شریح نے یہودی سے دریافت کیا کہ تو اس بارے میں کیا کہتا ہے، یہودی نے کہا زرہ میری ہے اور میرے قبضہ میں ہے، قاعدہ کے مطابق قاضی شریح نے حضرت علی سے دو گواہ طلب کئے حضرت علی نے اپنے بیٹے حسن اور اپنے آزاد کردہ غلام قنبر کو گواہ کے طور پر پیش کیا، قاضی شریح نے فرمایا کہ آپ کے آزاد کردہ غلام قنبر کی شہادت تو آپ کے حق میں درست ہے مگر آپ کے صاحبزادے حسن کی شہادت درست نہیں ہے حالانکہ حضرت علی کا مذہب یہ تھا کہ بیٹے کی شہادت باپ کے حق میں درست ہے، قاضی شریح نے اس کی مخالفت کی اور حضرت علی نے اس سے انکار نہیں فرمایا چنانچہ زرہ یہودی کو سپرد کر دی گئی، یہودی نے کہا امیر المومنین چل کر میرے ساتھ قاضی شریح کی عدالت میں آئے قاضی نے امیر المومنین کے خلاف فیصلہ کر دیا اور امیر المومنین اس پر راضی ہو گئے پھر یہودی نے کہا صدقتَ یا امیر المومنین انہا لدرعک، اور یہودی اسلام لے آیا حضرت علی رض نے

زرہ یہودی کو عنایت فرمادی اور ایک گھوڑا بھی عنایت فرمایا وہ گھوڑا اس یہودی کے پاس رہا یہاں تک کہ جنگ صفین میں شہید ہوگیا۔

اسی طرح مسروق تابعی نے مسئلہ نذر بذبح الولد میں حضرت ابن عباس سے اختلاف کیا اور ابن عباس نے حضرت مسروق کے فتوے کو تسلیم فرمایا، مسئلہ یہ تھا کہ اگر کسی شخص نے اپنے بچہ کو ذبح کرنے کی نذر مانی تو کیا کرے؟ ابن عباس فرماتے تھے کہ اس شخص کو سو اونٹ ذبح کرنے لازم ہیں اور مقیس علیہ نفس کی دیت کو قرار دیتے تھے اور حضرت مسروق فرماتے تھے کہ ایک بکری کافی ہے اور مقیس علیہ فداء اسماعیل کو قرار دیتے تھے، حضرت مسروق کے اس فتوے کا کسی صحابی نے انکار نہیں کیا لہٰذا یہ اجماع ہوگیا، حضرت ابن عباس نے فرمایا کہ میں بھی ایسا ہی سمجھتا ہوں، امام صاحب سے تقلید تابعی کے بارے میں دو روایتیں مذکور ہیں اول یہ کہ امام صاحب نے فرمایا انی لا اقلد التابعی لانہم رجال و نحن رجال، امام صاحب کی یہ ظاہر روایت ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ قول صحابی کو اس وجہ سے قبول کیا جاتا ہے کہ اسمیں سماع عن الرسول کا احتمال ہوتا ہے اور آپ کی صحبت کی برکت سے اصابت رائے غالب ہوتی ہے اور یہ بات تابعی میں مفقود ہے اور یہی شمس الائمہ کا مختار مذہب ہے اور یہ اس وقت ہے جبکہ صحابہ کے زمانہ میں تابعی کے فتوے کو تسلیم بھی کیا گیا ہو، دوسری روایت یہ ہے کہ میں تابعی کی تقلید کروں گا اسلئے کہ صحابہ ان کی رائے کیطرف رجوع کرتے تھے اور ان کو اپنا فرد شمار کرتے تھے پس جب تابعی کا رتبہ صحابی کے رتبہ کے مانند ہوگیا تو تابعی کی تقلید بھی واجب ہوگی، واللہ اعلم بالصواب

والحمد للہ رب العالمین والصلوٰۃ والسلام علی خیر خلقہ محمد وآلہ واصحابہ اجمعین، ربنا تقبل منا انک انت السمیع العلیم وتب علینا انک انت التواب الرحیم۔

محمد جمال بلند شہری متوطن میرٹھ
استاذ دار العلوم دیوبند

۲۶ رمضان المبارک ۱۴۱۵ھ م ۲۷ فروری ۱۹۹۵ء بعد نماز مغرب بروز سہ شنبہ

متوقع سوالات جلد اوّل

س:- ص:-۲۳- اما الکتاب فالقرآن (الی)فی حق جواز الصلوٰۃ خاصۃً،مذکورہ عبارت کی روشنی میں کتاب اللہ کی تعریف مع فوائد قیود بیان کیجئے،اگر قرآن الفاظ اور معانی کے مجموعہ کا نام ہے تو امام صاحب نے نماز میں قرأت بالفارسیۃ کی اجازت کیوں دی ہے؟

س:- ص:-۳۰- الخاص وھو کل لفظ وضع لمعنی معلوم علی الا نفراد وکل اسم وضع لمسمی معلوم علی الانفراد مصنف نے خاص کی دو تعریفیں کس مقصد کے پیش نظر کی ہیں خاص کی تعریف میں فوائد قیود بھی تحریر کیجئے

س:- ص:-۳۳،۳۴-عام کی تعریف تحریر کیجئے اور بتایئے کہ عام میں استغراق شرط ہے یا نہیں،ماوراء النہر کے اکثر علماء کا مذہب تحریر کرتے ہوئے تعریف میں مذکور جنس وفصل کی وضاحت کیجئے،عام کے لفظاً اور معنًی شامل ہونے کا کیا مطلب ہے مثال سے سمجھائے

س:- ص:-۳۳تا۳۵-والعام وھو کل لفظ(الی)او بتفسیرہ،عبارت پر اعراب لگاکر ترجمہ کیجئے،بعدہ عبارت کی اسطرح تشریح کیجئے کہ جس سے عام کی تعریف اور حکم کی وضاحت ہو جائے،امام شافعی کا اختلاف حکم میں ہے یا تعریف میں،

س:- ص:-۳۴،۳۵-وحکمہ انہ یوجب الحکم(الیٰ)خلافاً للشافعی،کونسا علم قطعی ہوتا ہے اور کونسا ظنی،اگر اس میں اختلاف ہو تو معہ امثلہ مدلل تحریر کیجئے۔

س:- ص:-۴۵- ظاہر،نص،مفسر،محکم اور ان کی اضداد کی تعریف مع امثلہ تحریر کیجئے۔

س:- ص:-۵۶- خفی اور مشکل کی تعریف معہ فوائد قیود اور حکم معہ امثلہ تحریر کرتے ہوئے یہ بھی بتایئے کہ مشکل کو مشکل کیوں کہتے ہیں۔

س:- ص:-۶۰-المجمل وھو ماازدحمت فیہ المعانی (الیٰ)ان یاتیہ البیان،مجمل کی تعریف معہ امثلہ وفوائد قیود مفصل تحریر کیجئے۔

س:- ص:-۶۵،۶۶-والقسم الثالث فی وجوہ استعمال(الیٰ)والصریح والکنایۃ،آپ ان چار اقسام میں حصر کی وجہ اور ان کی تعریفات تحریر کیجئے اور بتائے کہ مصنفؒ کو نی وجوہ استعمال ذلک النظم کہنے کے بعد وجریانہ فی باب البیان کہنے کی کیوں ضرورت پیش آئی؟

س:- ص:-۶۸،۶۷-والاتصال سبباً (الیٰ)فعمت الاستعارۃ،عبارت پر اعراب لگائیے ترجمہ کیجئے حقیقت اور مجاز کی تعریف کرتے ہوئے حل عبارت کیجئے،من ہذا القبیل میں ہذا کا مشار الیہ کیا ہے؟

س:- ص:-۶۳- المتشابہ وھو مالاطریق لدرکہ(الیٰ)اعتقادحقیۃ المرادبہ،عبارت کو حل کرتے ہوئے بتایئے کہ متشابہ کی مراد آیا اس وجہ سے دریافت نہیں کی جاسکتی کہ اسے معلوم کرنا مشکل ہے یا اس بناء پر کہ خدائے تعالیٰ نے دریافت کرنے والوں کی مذمت فرمائی ہے نیز یہ بھی واضح کیجئے کہ خدا تعالیٰ کے سوا اور کوئی متشابہات کی حقیقت پر مطلع ہے یا نہیں،اگر جواب اثبات میں ہے تو پھر والراسخون فی العلم پر وقف کیسے ہوگا اور اگر نفی پر اصرار ہے تو پھر علماء راسخین اس کے کیوں قائل

ہیں کہ آنحضرت ﷺ مراد سے واقف تھے۔

س:-ص:-۷۳،۷۷-ولهٰذا قلنا فيمن قال ان اشتريت عبداً(الى)يعتق هٰذا النصف الآخر ،مسئلہ کی وضاحت کرتے ہوئے بتائیے کہ مصنف علیہ الرحمۃ نے ولہٰذا سے کس قاعدہ پر تفریع کی ہے۔

س:-ص:-۹۰-ولهٰذا قال محمد رحمه الله في الجامع الصغير لو ان عربياً لاولاء عليه اوصٰى بثلث ماله لمواليه وله معتق واحد فاستحق النصف كان النصف الباقي مردوداً الى الورثة ولايكون لموالي مولاه، مذکورہ عبارت کی وضاحت کرتے ہوئے بتائیے کہ مصنفؒ نے "ولاولاء عليه" کی قید کا اضافہ کس مقصد کیلئے کیا ہے؟

س:-ص:-۹۶-فان قيل قد قالوا فيمن حلف لايضع قدمه في دار فلان (الىٰ)اذادخلها راكباً او ماشياً،مذکورہ عبارت کا ترجمہ اور مطلب تحریر کرنے کے بعد اعتراض وجواب کی وضاحت کیجئے۔

س:-ص:-۹۶،۹۷-لله على ان اصوم رجباً و به اليمين كا ن نذراً ويميناً،مذکورہ عبارت میں امام شافعی کی جانب سے اجتماع بین الحقیقۃ والمجاز کا اعتراض وارد کیا جاتا ہے،اعتراض وجواب کی وضاحت کرتے ہوئے مسئلہ مذکورہ میں احتمال ستہ کی تشریح فرمائیں۔

س:-ص:-۱۰۴-ومن حكم هٰذا الباب ان العمل بالحقيقة متٰى امكن (الىٰ)بمنزلة المهجورة. عبارت کا ترجمہ و مطلب تحریر کیجئے، نیز حقیقت متعذ رہ اور مہجورہ کی مثال بیان کیجئے اور ہذا الباب کا مشار الیہ متعین کیجئے۔

س:-ص:-۱۱۰-حقیقت مستعملہ اور مجاز متعارف میں امام صاحب اور صاحبین کا کیا اختلاف ہے اور یہ اختلاف کس قاعدہ پر مبنی ہے مفصل تحریر کیجئے۔

س:-ص:-۱۱۳-ثم جملة ماتترك به الحقيقة خمسة، حقیقت کو ترک کر کے مجاز کی جانب رجوع کرنے کے قرائن خمسہ کی وضاحت کیجئے اور بتائیے کہ فمن شاء فليومن و من شاء فليكفر میں فليكفر کا موجب حقیقی وجوب ہے جو یہاں مراد نہیں لیا جاسکتا لہٰذا آپ قرینہ صارف عن الوجوب کی تعیین فرمائیں۔

س:-ص:-۱۲۹-ثم الاصل في الكلام الصريح (الىٰ)بدون النية،مذکورہ عبارت کی تشریح کیجئے اور بتائیے کہ اگر کنائی الفاظ سے کسی نے ایسا کوئی اقرار کیا کہ جس سے وہ حد شرعی کا مستحق ہو گیا تو اس پر حد جاری کیوں نہیں ہوگی جب کہ المرءُ یوخذ باقرار طے شدہ قاعدہ ہے۔

س:-ص:-۱۳۱،۱۳۲- اما الاول فما سيق الكلام له (الىٰ) احق عندالتعارض ،عبارت پر اعراب لگائیے اور مطلب تحریر کرنے کے بعد فعل حسی اور فعل شرعی کی تعریف کیجئے۔

س:-ص:-۱۳۱،۱۳۷- عبارة النص،اشارة النص،دلالة النص،اقتضاء النص کی تعریف کیجئے اور ہر ایک کی مثال بھی تحریر کیجئے اور اگر دونوں میں باہم تعارض ہو تو کسکو ترجیح ہوگی مصنفؒ نے الاانه ماسيق الكلام لهٗ سے کس اعتراض کا جواب دیا ہے۔

س:-ص:-۱۳۳-اما دلالة النص فما ثبت (الىٰ)التامل و الاجتهاد،عبارت پر اعراب لگائیے ترجمہ کیجئے نیز عبارت کا مطلب واضح کیجئے۔

سوال:-ص:-۱۳۸-وقد يشكل على السامع(الىٰ)عندالتصريح،عبارت پر اعراب لگانے کے بعد ترجمہ کیجئے، مقتضٰی کی تعریف اور اس کا حکم تحریر کیجئے اور یہ بھی بتائیے کہ مقتضٰی میں عموم ہوتا ہے یا نہیں،امام صاحب اور امام شافعی کا اس مسئلہ میں کیا مسلک ہے۔

س:-ص:-۱۴۵-منها ماقال بعضهم ان التنصيص على الشئى باسمه العلم يوجب التنصيص ونفى الحكم مما عداه هٰذا فاسد، عبارت کا مطلب واضح کیجئے اور وجہ فساد بھی بیان کیجئے۔

س:-ص:-۱۴۷تا۱۵۰-ومنها ما قال الشافعي ان الحكم متىٰ علق بشرط(الیٰ)ومن لم يستطع منكم طولاً، (الف)عبارت پر اعراب لگائے (۲)ترجمہ اور مطلب بیان کیجئے (ج) مفہوم شرط اور مفہوم وصف کی تعریف کیجئے، عدم شرط عدم حکم پر دلالت کرتا ہے یا نہیں اس میں شوافع اور احناف کا کیا اختلاف ہے، شوافع کے استدلال کا جواب بھی تحریر کیجئے، اور مندرجہ ذیل عبارت کی توضیح کیجئے هٰذا بخلاف خيار الشرط فى البيع لان الخيار داخل على الحكم دون السبب.

س:-ص:-۱۵۹-ومن هٰذه الجملة ماقال الشافعي من المطلق محمول على المقيد وان كانا من الحادثتين مثل كفارة القتل وسائر الكفارات مطلق مقید پرمحمول ہوتا ہے یا نہیں اس میں ائمہ کا کیا اختلاف ہے اسکو مدلل تحریر کیجئے۔

س:-ص:-۱۷۶تا۱۸۰-امر کی تعریف معہ فوائد قیود بطرز حسامی تحریر کیجئے اور یہ بھی بتائیے کہ جمہور کے نزدیک اس کا موجب کیا ہے اور مندرجہ ذیل عبارت کا مطلب مدلل تحریر کیجئے۔والامر بعد الحظر وقبله سواء ولاموجب له فى التكرار ولايحتمله.

س:-ص:-۲۰۹تا۲۱۳-فصل فى حكم الواجب بالامر(الیٰ)من الصلوٰة والصيام والاعتكاف، اداء اور قضاء کی تعریف اور ان کے اقسام لکھ کر بتائیے کہ وجوب قضا کیلئے کسی نص جدید کی ضرورت ہے یا وہی سبب کافی ہے جو اداء کے لئے ہے اس میں جو اختلاف ہے اس کو مدلل لکھ کر ماہو الحق کو ثابت کیجئے۔

س:-ص:۲۱۱-وجوب قضاء کا سبب کیا ہوتا ہے اور اس میں کیا اختلاف ہے نیز مندرجہ ذیل عبارت کا مطلب تحریر کیجئے ،وفيما اذا نذران يعتكف شهر رمضان فصام ولم يعتكف انما وجب القضاء بصوم مقصود،

س:-ص:-۲۱۷-والقضاء نوعان (الیٰ)معلولاً بعلة العجز، عبارت پر اعراب لگائیے ترجمہ اور مطلب تحریر کیجئے نیز قضاء کی تعریف ضرور تحریر کیجئے۔

س:-ص:-۲۲۰-ولانوجب التصدق بالشاة اوبالقيمة(الیٰ)الى المثل بعود الوقت، عبارت پر اعراب لگائیے ترجمہ کیجئے اصل مسئلہ تحریر کرنے کے بعد اعتراض وجواب کی وضاحت کیجئے۔

س:-ص:-۲۲۸،۲۳۱-ثم الشرع فرق بين وجوب الاداء ووجوب القضاء فجعل القدرة الممكنة شرط لوجوب الاداء ولايتكرر الوجوب فى واجب واحدوالشرط كو نه متوهم الوجود لاكونه متحقق الوجود فان ذلك لايسبق الاداء، ترجمہ مطلب کی وضاحت کرتے ہوئے متوہم الوجود اور متحقق الوجود کو مثال سے واضح کیجئے۔

س:-ص:-۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳- حسن کے اعتبار سے مامور بہ کی کتنی قسمیں ہیں ہر ایک کی تعریف معہ امثلہ بطرز حسامی تحریر کیجئے اور ان کا حکم بھی بیان کیجئے نیز حسن وقبح کا اطلاق کتنے معنی پر ہوتا ہے، حسن وقبح عقلی ہے یا شرعی، اہل سنت اور معتزلہ کا اس میں کیا اختلاف ہے۔

س:-ص:-۲۴۹-ولهٰذا قلنا انّ وطيها فى حالة الحيض (الیٰ)وصوم النحر، عبارت مذکورہ کی تشریح کیجئے اور صورت مسئلہ واضح کیجئے۔

س:-ص:-۲۵۲-افعال حسیہ اور افعال شرعیہ کی تعریف بیان کیجئے اور اگر افعال شرعیہ سے شارع نے نہی فرمائی ہو تو احناف وشوافع میں کیا اختلاف ہے، لايلزم الظهار سے کس اعتراض اور جواب کی طرف اشارہ ہے اور کس کے مذہب کی بنا پر

س:-ص:-۲۵۴،۲۵۳،۲۵۴-وقال الشافعي في البابين انه ينصرف الى القسم الاول(الیٰ)فيعتمدحرمة سببه كالقصاص، حل عبارت نیز نفس مسئلہ کی وضاحت اور احناف پر وارد ہونے والے اعتراض کا جواب دیجئے۔

س:-ص:-۲۵۲،۲۵۴-والنهي عن الافعال الحسية (الیٰ)الابدليل،عبارت پر اعراب لگا کر ترجمہ کیجئے اور مطلب تحریر کیجئے اور افعال حسیہ وشرعیہ کی تعریف معہ مثال بیان کیجئے۔

س:-ص:-۲۵۵،۲۵۴-ولايلزم النكاح بغير شهود سے کس قاعدہ کلیہ پر اعتراض کا جواب ہے قاعدہ کلیہ کی وضاحت کرنے کے بعد اعتراض کی تقریر کرتے ہوئے مصنف نے جو عقلی اور نقلی جواب دیا ہے آپ اس کو واضح طور پر تحریر کریں اور یہ بھی بتائیں کہ واماما ہو جزاء سے مصنف کس اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں۔

س:-ص:-۲۵۶-نهي عن الافعال الحسية اورنهي عن الافعال الشرعيه میں قبح لعینہ ہے یا قبح لغیرہ ہے یا اس میں کچھ تفصیل ہے، شوافع اور احناف کے درمیان کیا اختلاف ہے،ولنا ان النهي يراد به عدم الفعل مضافاً الیٰ اختيار العباد و كسبهم فيعتمدالتصور ليكون العبد مبتلى بين ان يكف عنه باختياره فيثاب عليه وبين ان يفعله باختياره فيعاقب عليه هذا هوالحكم الاصلي في النهي،امام شافعی کا کیا استدلال ہے جس کے مقابلہ میں احناف نے ولنا سے استدلال کیا ہے،آپ مذکورہ عبارت کی اس طرح تشریح کریں کہ کوئی اعتراض وارد نہ ہو سکے۔

س:-ص:-۲۷۱-والمختار عندنا ان الامر بالشئي(الیٰ)بطريق الاقتضاء دون الدلالة،عبارت پر اعراب لگا کر ترجمہ کیجئے اور مطلب کی وضاحت کیجئے اقتضاء النص اور دلالۃ النص کی تعریف کیجئے۔

س:-ص:-۲۸۱-وفي صدقة الفطر انما جعلنا الراس سبباً (الیٰ)مع وجود الاضافة اليها. مصنف اس عبارت سے کس اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں آپ اس کی وضاحت کیجئے اور جب وقت کے تکرر سے صدقہ کا تکرر ہوتا ہے جو کہ سبب کی علامت ہے تو پھر مذکورہ تحقیق کس طرح صحیح ہے۔

س:-ص:-۲۸۴-عزیمت اور رخصت کی تعریف کرنے کے بعد ہر ایک کی اقسام نیز دلیل حصر بیان کیجئے۔

س:-ص:-۳۰۹،۳۱۱-السنة نوعان مرسل ومسند(الیٰ)ليحمله ماتحمل عنه،مسند ومرسل کی تعریف کیجئے صحابی اور قرن ثانی وثالث کے مراسیل کے حکم کی وضاحت کیجئے اور مرسل کے اعلیٰ ہونے کی جو دلیل مصنف نے ذکر کی ہے اس کی وضاحت کیجئے۔

س:-ص:-۳۱۲،۳۱۴-خبر متواتر اور مشہور کی تعریفات اور خبر مستفیض ومشہور کا فرق بوضاحت تحریر کیجئے اور مندرجہ ذیل عبارت کی تشریح کیجئے۔ فصحت الزيادة به علي الكتاب (الیٰ) علم اليقين، مسند کی تعریف اور اسکے اقسام واحکام معہ امثلہ تحریر کیجئے۔

س:-ص:-۳۱۷ تا ۳۲۲-خبر واحد کی تعریف کرنے کے بعد لکھئے کہ اس پر عمل کرنے کی کتنی شرطیں ہیں اور ان شرطوں کی خبر باب حدیث اور باب قضاء دونوں میں معتبر ہے یا صرف ایک میں اور وہ کیا ہے۔

س:-ص:-۳۱۸ تا ۳۲۰-وحكمه اذاور دغير مخالف للكتاب (الیٰ)والعقل الكامل والضبط، عبارت پر اعراب لگا کر ترجمہ کیجئے، مذکورہ عبارت کی تشریح کرتے ہوئے چاروں کی وضاحت کیجئے۔

س:-ص:-۳۴۱،۳۴۲-والطعن المبهم لايوجب جرحاً(الیٰ)من ائمة الحديث،ترجمہ اور مطلب مفصل تحریر کیجئے

س:-ص:-۳۴۳-معارضہ کی تعریف اور اس کے شرائط بیان کرنے کے بعد اس کا حکم معہ امثلہ تحریر کیجئے، خبر نفی اور اثبات متعارض ہو سکتے ہیں یا نہیں، اس میں جو کچھ اختلاف ہے اس کو لکھنے کے بعد بتائیے کہ نفی واثبات کے یہاں کیا معنی ہیں اور

اس میں احناف کا کیا عمل ہے،

س:-ص:-۳۴۴،۳۴۵- وحكم المعارضة بين السنتين المصير الى القياس(الیٰ)لانه لايصلح لنصب الحكم ابتداء عبارت بالا کی تشریح کیجئے نیز معارضہ بین الآ تین اور معارضہ بین القیاسین کا حکم تحریر کیجئے اور ہر ایک کی ایک ایک مثال بھی پیش کیجئے اور بتایئے کہ معارضہ بین الآ تین اگر واقع ہے تو باری تعالیٰ کی طرف جہل و عجز کے انتساب کا کیا جواب ہے۔

س:-ص:-۳۴۳، ۳۴۴-تعارض کی تعریف اصولیین کے نزدیک کیا ہے معارضہ کا حکم تحریر کرنے کے بعد مندرجہ ذیل عبارت کی تشریح کیجئے،والاصل في ذلك ان النفي(الیٰ)يعارض الاثبات،

س:-ص:-۳۴۸،۳۴۹- واما اذوقع التعارض بين القياسين(الیٰ)اولیٰ من العمل بالحال ،عبارت پر اعراب لگایئے اور ترجمہ و مطلب تحریر کیجئے۔

س:-ص:-۳۷۵-بیان کے اقسام تحریر کیجئے اور عبارت ذیل کا مطلب واضح کیجئے،ومنه مايثبت بضرورة كثرة الكلام مثل قول علمائنا فيمن قال له عليّ مأة ددرهم اومأة وقفيز حنطة ان العطف جعل بيانا للماة وقال الشافعي قوله القول في بيان المأة كما اذا قال له عليّ مأة وثوب،اپنے علماء کے قول کی توجیہہ بھی ضرور کیجئے۔

س:-ص:-۳۵۰،۳۵۲-واختلف مشائخنا في ان خبر النفي (الیٰ)فجعل اصحابنا العمل بالنافي اولیٰ،تعارض کی تعریف، مثبت اور نافی کا مطلب لکھ کر مذکورہ عبارت کی مکمل تشریح لکھئے،اور اس باب میں جو ضابطہ کلیہ ہے اسکو بیان کیجئے۔

س:-ص:-۳۵۹،۳۶۶- بیان تغیر کی تعریف لکھ کر بتایئے کہ وہ موصولاً اور مفصولاً صحیح ہو سکتا ہے یا نہیں اور عام کی تخصیص متراخیاً ہو سکتی ہے یا نہیں،اس میں احناف اور شوافع کا جو کچھ اختلاف ہے مدلل لکھیئے۔

س:-ص:-۳۶۱،۳۶۲- بیان کی اقسام مع تعریفات و امثلہ اور عبارت ذیل کا مطلب واضح کیجئے،وهذا بناء علیٰ ان العموم مثل الخصوص عندنا في ايجاب الحكم قطعاً وبعدا لخصوص لايبقى القطع فكان تغيراً من القطع الى الاحتمال فتقيد بشرط الوصل.

س:-ص:-۳۶۶-وعلیٰ هذا اعتبر صدر الكلام (الیٰ)في الكل خاصة فبقي عاما فيما وراء ه،اس عبارت کا مطلب تحریر کیجئے، علیٰ ہذا سے کس قاعدہ پر تفریع مقصود ہے اور احناف کے مسلک کو مدلل کیجئے۔

س:-ص:-۳۷۱-بیان ضرورت کس کو کہتے ہیں اور اس کی کتنی قسمیں ہیں ہر ایک کی تعریف مع مثال لکھنے کے بعد بتایئے کہ له على مأة و درهم او مأة قفيز حنطة میں احناف و شوافع کا کیا اختلاف ہے مدلل تحریر کیجئے۔

س:-ص:-۳۸۳-وجاز ان يتولى الله تعالىٰ بيان ماجرىٰ علىٰ لسان رسول الله ﷺ (الیٰ) فاحتمل بيان المدة والوقت، نسخ کی تعریف کیجئے نیز عبارت بالا کس اعتراض کا جواب ہے؟ اعتراض و جواب سمجھ کر لکھئے۔